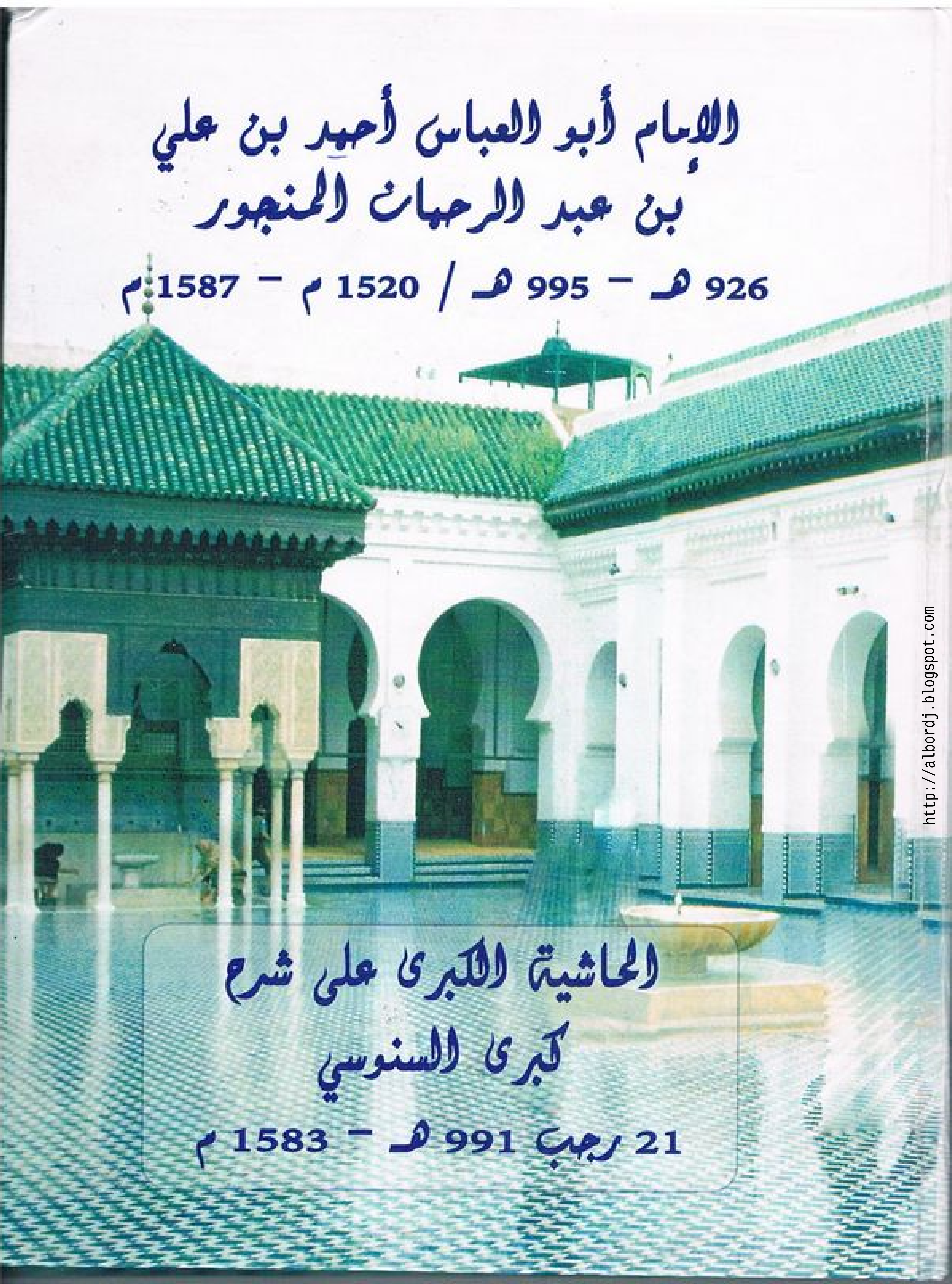
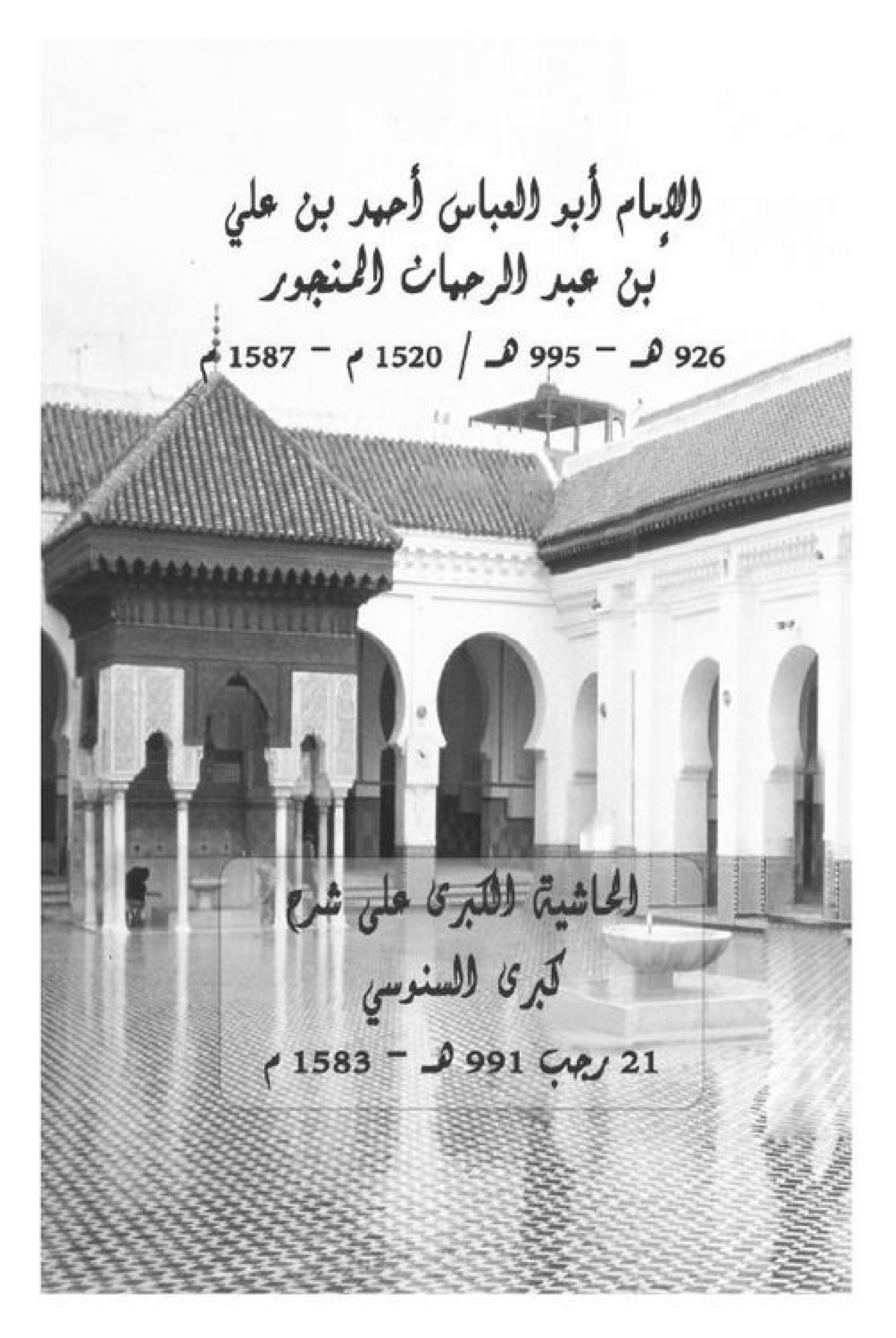

الإمام أبو العباس أحمد بن علي
بن عبد الرحمان المنجور
926 هـ - 995 هـ / 1520 م - 1587 م
الحاشية الكبرى على شرح
كبرى السنوسي
21 رجب 991 هـ - 1583 م
http://albordj.blogspot.com


الإمام أبو العباس أحمد بن علي
بن عبد الرحمان المنجور
926 هـ - 995 هـ / 1520 م - 1587 م
الحاشية الكبرى على شرح
كبرى السنوسي
21 رجب 991 هـ - 1583 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

سيدي الدكتور المحترم.

يتشرف آل الإمام المنجور بالشكر الجزيل للدكتور الباحث المقتدر السيد نور الدين عجرود على إختياره كموضوع أطروحة الجامعية لنيل دكتوراه : الإمام أحمد المنجور و حواشيه على كبرى السنوسي وعلى استخراج مكنون هاته الدرر النفيسة و التعريف بفحول ائمة العصور الزاهية من تاريخ زمننا المجيد و بكل جزم. فان هذا العمل الذي تشع فيه الدراسات سيكون وسيلة بحث اساسية و أداة عمل ضرورية لنيل شرف الغاية و نيل المقصد و ان لم يغن ذلك عن الرجوع الى مؤلفات الشيخ الإمام. لقيمتها العلمية و مكانتها المتميزة في الخزانات العربية عامة و المغربية خاصة.

و الله ولي التوفيق.

عن أهل الامام المنجور
د. ادريس المنجور

بسم الله الرحمان الرحيم

تقديم

هذه منجورية على سنوسية

هي ذروة الذرى في شرح محشى للإمام المجتهد صدر علماء عصره النابغة الشيخ ابي العباس أحمد بن علي المنجور على العقيدة الكبرى للإمام العلامة مفخرة أهل زمانه الشيخ ابي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي.

هذه التحفة النادرة الرائقة التي أحيت علما كاد يصل به الإهمال في دنيا الناس اليوم الى عتبة الانقراض لم يكن من الميسور أن تنشر لولا عناية آل المنجور بتراث جدهم الإمام، ولولا رعاية الدكتور نور الدين عجرود بنصها المخطوط : فقد تأنق في معالجته – تحقيقا ودراسة – وفتح مغامضه ومغالقه، وعرض عملا يعد من فعالية نشاطه العلمي الذي قدمه أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه المغربية عملا لم تغمز فيه قناته اذ قاده أحسن مقاد، ولم ين في ملاحقة المصادر التي قارب عددها مائة وستين سندا.

هي منجورية يتجلى فيها فكر الشيخ الإمام ويفيض في رحاب العقيدة مسطورا في شرحه هذا الذي ينير العقل بمشكاة بيانه، ومصقول صياغته، ويبدي لنا إماما مجتهدا نقابا صرم الليالي الطوال- مند يفاعته- يجد في البحث ويكد حتى أدرك علوما ومعارف وفنونا تغلغل الى قهرها بهمة لاتقف عند غاية، وتوغل إلى مصادها متخطيا صعاب العقاب، ونقر فيها بغور النظر فجاءت في تناسقها وانسجامها تفسيرا، وحديثا، وفقها، وأصولا، ونحوا، وبلاغة، ومنطقا وأدبا وغيرها – كأنها حبل موصول القياد.

وإذا الفتى نال العلوم بفهمه وأعين بالتشذيب والتهذيب
جرت الأمور له فبرز سابقا في كل محضر مشهد ومغيب

ورغم علمه هذا الوافر الغزير المترامي الأطراف مافارقت لسانه عبارة "لا أدري" او "حتى انظر" هذه القالة مزية لا يرقى إلى جليل مغزاها سوى الافذاذ من أهل التحصيل، الراسخين في العلم، ألم يقل نافع بن عمر : "العلم ثلاث : كتاب الله الناطق، وسنة ماضيه، ولا أدري " (2) .. أثم .. ألم يخبرنا الحافظ أبو نعيم بن ذكين بأنه مارأى أحدا أكثر قولا "لاأدري" من الإمام مالك بن أنيس " (3) ورضي الله عن ابن عباس. كان يقول "اذا أخطأ العالم أن يقول" لا أدري ، فقد أصيبت مقاتله (4) .. وللإمام المنجور قدوة بالأئمة الكبار كابن حنبل، وابن عيينة، والعز بن عبد السلام، والانباري، وثعلب ، والجواليقي وغيرهم الذين كان أهون عليهم ان يقولوا : لا ادري لكن أكثر علماء عصرنا هذا يستنكف أن يقول عما لا يعلم : لا أدري اتقاء أن يرمى بالجهل، فيركب رأسه، ويتجرأ على الله هذه الإلتفاتة خاطفة إلى مرتبة علوم الإمام الذي سما في نقلها الى أخلص الورع. وأصدق ما تؤدى به الأمانة العلمية، التفاتة لم يكن منها بد قبل معرض الحديث عن شرحه هذا الذي يتقبله باستبشار كل ذي حصاة لأنه للعقل أبرع وبه أعلق، ولأنه إلى النفس أندى وبها أزكى .. ولأنه يقلب وجوه الرأي ابتغاء كشف جلال الصواب في معترك النقد والجدل بعيدا عن بذخ التعالي، وزهو الفوقية!

شرح حدد فيه الشيخ الامام - بتريث متزن، وانصاف نزيه - موقع نظره، ومراد رأيه، وماتى فكره في المباحث الشائكة التي أثارتها مواطن الاختلافات وريب الافتراضات، ورجمت بغمضات الظنون وسوات التعصب، وكأنه - رحمه الله - قد ألقى بسماع أذنه أما هذه الاضطرابات الفكرية إلى قول الإمام الشافعي رضي الله عنه :

إذا ما كنت ذا فضل وعلم   بما اختلف الأوائل والأواخر
فناظر من تناظر في سكون   حليما لا تلح ولا تكابر (5)

شرح.. هو إضاءة لمباحث اكتنفها الغموض، فأنارت معالم الهدى التي تقيم قناعة اليقين في العقل، وتبعث نفحة الارتياح في النفس، وتزيد الإيمان جرأة في الحق، والعقيدة ثباتا في توحيد الألوهية، والقلب رضا بمحتوم القضاء، وتعلقا بكمال صفاته وحسنى أسمائه جل جلاله.

شرح.. يبدد أباطل العلل وتخم التأويلات وخواطىء الأحكام بفكر يغوص إلى أغوار المسائل ليثور وجوهها، فيرسم مؤدى حقائقها في الذهن، ويزيل غمص الشك في النفوس وبراثين الظنون من المعقول، وفجوات النقص من المفاهيم، فلازغلا توسمه إلا دحضه، ولا شططا إلا قرعه، ولاوهما إلا زيفه، ولا لغوا إلا ظهر عليه بنواهض الأدلة نقلا وعقلا..

شرحه يجلو العمى عن قلب صاحبه   كما يجلى سواد الظلمة القمر (6)

أجل..

تنتفي بشرحه عن كل   الرؤوس الشبهات
إنه نور وبالنور   تزول الظلمات (7)

وباختصار شديد.. هو شرح يثري المعرفة، ويغني العلم، ويرسخ القناعة العقلية في فكر القارىء، ويعيد إلى حضيرة الصواب وحصانته كل بصيرة حولاء، وفكرة بتراء، ورأي شعاع، وزينة دعوى خادعة..

فاعكف عليه مع الأناء معتنيا   ولايكن لك عن تطلابه ثان (8)

ولاتظنني – قارئي الكريم – أني أتعسف حين أرمي بهذه البينات مباحث المنجورية ومساحبها كلا فاقرأ إن شئت، وبدون وفقة اختيار، هكذ على العفوية :

- قوله : وأجيب بأنه مشترك .. (9)

- وقوله : والحق .. (10)

- وقوله : إنما يتوقف على تطور ما .. (11)

- وقوله : فالرد عليه أن حجيتهما لاتعرف إلا بالنظر العقلي (12)

- وقوله : وليست النبوة صفة ذاتية للنبي صلى الله عليه وسلم كما صار إليه الكرامية .. (13)

ثم اوقف بصرك على شرحه قول المصنف : "ماعلم من غير تقدم نظر .. (14) وتأمل مبحثه في رؤية الله عز وجل يوم القيامة (15) مصداقا لقول الناظم :

ورؤية الله في دار الخلد حق أتت في الوحي دو حد
لقوله جل "وجوه ناضرة" وهي "إلى ربها" حقا" ناظرة

ولقول الشيخ الامام نفسه ملمعا اليها بدلالة الاشارة :

لا يعرف الله إلا الله فاتنذوا فالله حق ودون الحق إشـــراك
فانف النقائص عنه والكمال له والعجز عن درك الإدراك إدراك (17)

وأرسل نظرك في تفسيره قوله تعالى : "وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعلمون.." (18)

وبث بعد ذلك بالك في عرضه للسالبة الكلية والموجبة الكلية (19) تر البيان الملهم والفحص الثاقب في قبضة الشيخ الإمام كيف يجريهما كلمات نواطق بالحق، صوادق بمقاصد الشرع.

لقد بدا لك جليا من خلال هذه النماذج – وهي قل من كثر – أن قواعد العلوم ومصطلحاتها تطبق في سياق الشرح تطبيقا حيا متراصاً يرشد إلى المسلك القويم الذي أراد الشيخ الإمام أن يتممه، وإلى الغاية التي رسمها لك حتى لاتتنازعك الظنون، فتخذل وتزيغ وتشقى!

ولاشك أيضا قد لاحظت أن منطقه يتلفع بلبوس العلم، ويواكب مطيته، ويجري سنده على هجراه، فينفذ سلسا رهوا إلى وطن النهي ، ورحبة الحجز.. وانك لتدري أن أسلوب علم المنطق غالبا ما يكون ناشفا لاريق فيه، جافا لاطعم له، لكنه عند الشيخ الإمام قد أصبح – كما عاينت وميزت – خضلا نديا له نكهة منجورية لاتفارقه.. اجل .. هو يروم بهذه النكهة في الأسلوب أن يطوع الفكرة – مهما تعقدت وتعمقت – ليوصلها بدقة ونقاوة إلى عقلك فتطمئن إليها، وإلى نفسك فتتلذذ بها لأنه لا يكتفي منك بان تفهم، بل أن تتذوق ماتفهم.. وهذه غاية لا يتوخاها، ولا يدركها إلا الفحول من جهابذة أهل التحصيل والنظر..

وهنا يحسن بي أن أنبه على أن الشيخ الإمام قد علم بواسع خبرته المستقاة من خلاصة ممارسته للتدريس والإفتاء والتأليف أن المفتاح لإدراك جواهر المعاني وسديد دفائنها -وما أعقدها في علم التوحيد- سره في العرض المشرق السليم للأصول النافعة مع نبذ الزوائد الضارة التي تتركك صريع المتاهات، مرتجنا بين آراء قد غشيها ظلام الخطأ الذي لانور للصواب فيه .. لذا تراه يتمثل بالمحسوسات من قواطع الأدلة وبوالغ البراهين، ويرصفها بمنطق بارع رائع ليفضي بك الى تصور

المعقولات وكأنها تندرج تحت البدهيات، فتنطبع في ذهنك وتستقر، وإذا بك اخر المطاف تلقي اليها مقاليدك!

ولايعني هذا أن الشيخ الإمام يتوسع في البيان، ويطنب في التوضيح كلما دعا اليهما المقام، بل كان في كثير من الأحايين يقنع بالاختصار، لكنه اختصار مفهم، ويقف منهما في قريب من قريب، ويتوسط بين الإيماء السافر الملمع وبين اللمحة الدالة المشرقة..

وتجنبا للوقوع في شرك المغالطة يتعين التأكيد في هذا المضمار على أن هذا الشرح ليس سهلا ميسرا يأتي على طرف الثمام، وينقاد لك دون إطالة فكر أو إمعان نظر.. كلا .. لابد لك من التحزم والتنقير في مطاوي شعابه، والتأمل والتقصي في معاطف مسالكه.. ولابد لك أيضا من المصابرة وافراغ الوسع لتدرك الحقائق وتهتدي إلى مراميها، وتستوعب مقاصدها.. وإني لضامن لك - إن وطنت عزمك على السير في هذا الدرب - أن تفوز بنشوة الجذلان وأنت ترشف محال فكر الشيخ الإمام، وتتلقى لوامع مقنعه، وإلا تفككت أمامك أوحال الحجج وتبددت، ولم يستقر في ذهنك منها غير نقرة طائر أو طيف شارد ! ومن ورد عجلا صدر خجلا ! وما أجدرنا بقول الشاعر هذا المقام.

رائد العقل خير هاد فرفي إثره فهو للفلاح يقود (20)

وهنا تسنح الفرصة لأشير الى ان علم الامام المنجور قد اقترن بزهده. كان -رحمه الله- زاهدا زهد من تجرد عن الدنيا وخلا قلبه مما خلت منه بداه" فمالان جنبه قط لمفاتنها، ولاشد كفه بفزرها خشية أن تنحر مبادئه وأخلاقه في مذابح المطامع والمنافع فيفقد جزال العلم وشرفه وهو الذي يحفظهما من كل امتهان، وخوفا ايضا من أن يأخذ من دنياه فوق ماطف له واستطف، فتنقطع رغبته فيها وان

على مضض ! ولذا ركن إلى طهارة العفاف، والى حصن الورع، والى نعمة القناعة التي لا يحظى بها من ظل رغيب العين، حبيس الحرص، واستكان بكل جوانحه إلى رحاب الفقر - وهو يعلم حق اليقين أنه أول منزلة من منازل التوحيد- وارتاح بقربه لا ايثارا لذاته بل لأن السعة قد تشغله بشغب الدنيا التي ربما لا يجف لبدها، فترهل نفسه وتبعدها من كنف الله حيث فيه عزته وقوته، واليه ملاذه ومأواه .. ولاعجب - وهو من هو علما وجاها ونسبا وصيتا - أن يعرض عليه منصب رسمي فيمتنع عن توليته، وماأكثر ما عرض عليه، وماأكثر ماأبى ورفض ! ولاننسى أن والده كان كبير دار ملك بني وطاس، وأمينها، والقيم على أمورها ، وان جده كان من أمناء الدولة أيضا ! وقل لي بربك : كيف تميل نفسه الى زهرات الدنيا ومراغبها وهي على حبل ذراعه وكيف يملكها ميراث انسه بالله وسلوكه وحركاته وسكناته تطبيق متميز لهدي السنة النبوية الطاهرة التي انقاد تحت جريان ارشادها ومعالمها وتلمسها في مبغاتها وغررها! وهذا تلميذه العلامة الناسك ابو محمد عبد الله بن طاهر السجلماسي - صاحب نظم في مصطلح الحديث - كان اذا سئل عن شيء يقول "اصبروا حتى انظر هل فعله الشيخ المنجور أم لا ، فانه لايفعل إلا السنة " ! وقد سئل مرة : هل لبس النبي صلى الله عليه وسلم السراويل ! فسأل زوجة الشيخ فأخبرته بان الشيخ يلبسه دائما، فرجع واخبر السائل بانه صلى الله عليه وسلم لبسه، واحتج بأنه لو لم يلبسه مالبسه الشيخ !! (21) ولا غرو، فالشيخ الإمام كان من عباد الله الصالحين، لايفترعن قراءة القرآن الا زمن المطالعة ، أو التأليف، أو التدريس، أو ضرورياته (22) رحمه الله.

ولعلك تتساءل قارئي الكريم : وماقيمة مثل هذا الشرح للعقيدة ونحن نرى أن بضاعته قد بارت في أسواق زمننا هذا أمام القوالب الفكرية العقلانية الحديثة وهل بنا إليه حاجة اقول لك وانا قلق الخاطر، مشجى القلب:

- موت العلوم بموت العارفين بهــا   وموتهم لخراب الدار عنوان
- وليـس موت امرىء شاعت فضائله   كموت من لااله فضل وعرفان
- في كل يوم ترى أهل الفضـائل في   نقصان عد وللجهال رجحان

اجل . . نحن أحوج مانكون اليوم الى مثل كتاب الإمام المنجور، هذا الكتاب الذي هو بالإضافة الى كونه كنزا ثمينا في علم التوحيد- شحنة من شحن اليقضة العقائدية التي حافظ عليها سلفنا الصالح في نقاوتها ولمعانها، وسلاح عميق الاثر في بتر البدع والخرافات، ومقاومة الشعودة التي وجدت دويا شديدا في آذان مجتمعنا، فترسبت فيه، وعصفت فتنها بأعلاقه حتى غشيته ظلمات الغفلة، وحلكة الأهواء التي حطمت كيانه الذاتي، فشرد عن الدين إيمانا وعقيدة وعملا . . . !

وليتَ آفات الشعوذة انحصرت بين دفات الكتب التي تعرض في المكتبات بثمن بخس وعلى أرصفة الطرقات بسخاء، ليتها . . لكنها تطاولت الى دنيا الإشهار، وسوح الدعايات على واجهات الجرائد، ووجدت بذلك سبلا ميسورة لاستهلاك سلعها في ممارسة طقوسها وعاداتها التي نخرت أواصر العقيدة الإسلامية، فتفسخت قيود الدين وانحلت، وتهدمت صروح المجتمعات طولا وعرضا . . وقد أعلنت الإحصائيات الرسمية للأمم المتحدة - أخيرا - أن خمسة وثمانين مليار دولار تصرف سنويا في أعمال الشعوذة بكل افنانها ! ! رقم مهول !

لقد كان الشيخ الإمام - في شرحه هذا - حربا على الشعوذة، فحذر منها ونبه، وقارعها بقلمه، ولسانه، وسلوكه، وأصوله، وقيمه لأنه علم أنها سم رعاف لا يبرأ من عقابيله من تناجت بها نفسه، وتاقت إليها مقومات روحه، ولأنها وقد اعتبرها صنو الإلحاد- تلوث العقيدة بأوبيتها التي منها تطل قرون الشيطان، وبجوارها ينيخ اللعين معاطب غروره ومهالكه التي تجسمت في عصرنا الحديث في

النظريات والتصورات الفلسفية المستوردة من الغرب والمعادية للمنهج الاسلامي توحيدا ايمانيا وحضارة! ولأنها - اولا وأخيرا - الفيصل بين العقيدة الصحيحة المثينة التي ترعى بفعاليتها وايجابيتها عصمة الأخلاق والسلوك في اسمى مدارك التوحيد - كما طبقها الشيخ الإمام على نفسه قولا وعملا - وبين العقيدة الواهية المنحلة التي تتعلق بحبال الهواء فتنهار لأوهن رَيدة من بدعة! او لسنا إذا - والحالة مانرى - أحوج مانكون اليوم إلى نفحات المنجورية

وبعد ،فإني اقترح في نصح ملخص ومشورة صادقة- والأمل معقود- أن تدرس المنجورية على السنوسية الكبرى في كليات أصول الدين لأن طلبتنا - وهم ذخائر المستقبل وعلماء الغد اشد مايكونون رغبة فيها، واليها افتقارا ليتمكنوا من نشر العقيدة الصحيحة، وينشلوا الناس من براثن البدع فرحم الله الامام ابا العباس المنجور الذي مهد لنا السبيل وعبده نحو حصن "العقيدة المنجورية" هذا الشيخ الناسك الزاهد الذي قال حين أدركته المنية "ميت يحب الله ورسوله . ." (24)

اخو العلم حيّ "خالد" بعد موته وأوصاله تحت التراب رميم (25)

طنجة في 10 جمادي الاولى 1426

المحتار محمد التمماني

18 يونيو 2005

الهوامش

(1) = البيتان لدعبل الخزاعي
(2) = جذوة المقتبس "الحميدي" 385
(3) = جذوة المقتبس "الحميدي" 485
(4) = "علماء الإسلام" محمد سليمان – 67
(5) = ديوانه 74
(6) = شاعر بتصرف
(7) = جميل صدقي الزهاوي بتصرف طفيف
(8) = "المحاضرات" للحسن اليوسي - ج 1/6
(9) = " الامام المنجور وحواشيه على كبرى السنوسي "د نور الدين عجرود 85
(10) = نفس المصدر – 86
(11) نفس المصدر – 92
(12) نفس المصدر – 132
(13) نفس المصدر – 372
(14) نفس المصدر - 260
(15) نفس المصدر – 343 و 351
(16) = "منحة المهدي في نظم عقيدة الأزدي" - 5
(17) "درة الحجال" ابن القاضي ج1/162
(18) = "الامام المنجور وحواشيه " 330
(19) = "الامام المنجور وحواشيه " 339
(20) = للزهاوي
(21) = فهرس الفهارس والاثبات "عبد الحي الكتاني ج 2/566
(22) "درة الحجال" 1/163
(23) = لعبد الله الشراوي
(24) = درة الحجال " 1/163
(25) لأبي محمد البطليوسي

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم
الحمد لله المنفرد بالعظمة والجلال والصلاة والسلام على سيدنا محمد
ذي السؤدد الباذخ الحائز لقصب السبق على الكمال وعلى الذرية الأ
والخاتمة المعروفين بالعدول والكرامة وبعد فقد كنت وضعت
على شرح الشيخ الإمام الصالح المحقق الراسخ الناصح ولي الله تعالى أبي عبد الله
سيدي محمد بن يوسف السنوسي لكبراه حاشية تعلق بما في بعض الفاظه
من الصعوبة وتبين من مقاصده ما أشكل على الشاذ في العلم والمتنبه
وأغفلت منها مواضع تحتاج إلى زيادة وبيان منها ما تتم به الإفادة ثم وجدته
سهلته بعد مدة أن الحشو في الحاشية في نسخة الخط مع صحة وأوراقها عند
بين يدي فأنها في كثير من المواضع مخرجة والإشارة إلى كثير من الأجوبة
ثم من يحتج إليها من الطلبة وفيها ما لا يحتاج إليه غير من كتبه
فلما رأى مولانا أمير المؤمنين وناصر الدين المجاهد في سبيل رب العالمين
علم الخلفاء وخليفة العلماء حائز الرتبتين وقامع الأعداء ذو الفهم الراسخ والذكاء
الوقاد والقوة في فكرة الدهور المقارب بحكمه وأبريه كثير من العلوم البعيد
من النظير الجزيل الباسر والكرم بفضله ثبتت في كتاب الخزائن وبه ورسعو
لا عابد بفضل الله نقصا ولا سعي الإنجاز القاهر الأعلى الأمجد المنصور بالله
أبو العباس مولانا أحمد بن مولانا أمير المؤمنين أمير الله أمره وأعز بفضله نصرة أنصار الحق
الله بعد يوم خبايا الكلمة ما أخرج الأمر ببعثه مستحثنا برافعه على فكره
وحصول علمه الرماد فلا ينبغي له أن يرتاب الله سبحانه في حول وعنيه لصلاح نيته
وخسوع طويته ومقاصد لرغبته ومنحه عن زيادة العالم بالعلمية فانتظم من الحاشية
كبرى وقالبه زاد مشتمل على علم وفوائد ونظم يرأيه مرحظا الأمع الشرح لهذا
نقصا ورزقه علمه من الله وعز حقه تعالى والله ولي النعمة به ومنه المنة

"الحمد لله المتوحد بالعظمة والجلال والصلاة والسلام على سيدنا محمد ذي الشرف الباذخ الحائز لقصب السبق على الكمال وعلى آله ذوي المروءة والفخامة المحفوفين بالقبول والكرامة وبعد: فقد كنت وضعت على شرح الشيخ الإمام الصالح المحقق الراسخ الناصح ولي الله تعالى أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي: لكبراه حاشية تحل ما قد يدعى لبعض ألفاظه من التعقيد و تبين من مقاصده ما أشكل على الشاذي في الفن أوالبليد وأغفلت منها مواضع تحتاج إلى زيادة وبترت منها ما تتم به الإفادة ثم وفق الله سبحانه بعد مدة أن ألحقت ذلك طرراً بالحاشية دقيقة الخط مدمجة وأوراقاً صغيرة من بين ورقاتها في كثير من المواضع مخرجة والإشارة إلى كثير من ذلك خفية قل من يهتدي إليها من الطلبة وفيها ما لا يهتدي إليه غير من كتبه فلما رأى ذلك مولانا أمير المؤمنين و ناصر الدين المجاهد في سبيل رب العالمين عالم الخلفاء وخليفة العلماء وحافظ المؤرخين وفائق الأدباء ذو الفهم للرائق والدقائق والذكاء الفائق والغوص في دقائق الفهوم الضارب بحظ وافر في كثير من العلوم البعيدة مدى الهمم الجزيل البأس والكرم فضائله ثبتت في كتاب الفخر نصاً وبدور سعوده لا تخاف بفضل الله نقصاً الأسمى الأنجد الطاهر الأصيل الامجد محمد المنصور بالله أبو العباس مولانا أحمد ابن مولانا أمير المؤمنين أيد الله أمره وأعز بمنه نصره أمر أطال الله بقاءه بعض نجباء الطلبة بإخراج ذلك من مبيضته مستعيناً بواضعه عليه قبل أن يدثر ويطول عليه الزمان فلا يبقى له أثر فوفق الله سبحانه إمامنا في حصول رغبته لصلاح نيته وخلوص طويته ونصحه لرعيته وحرصه على زيادة العلم بكليته فانتظم من ذلك حاشية كبرى وتأليف زائد على عظيم فوائد ونظم فرائد من حصل ذلك مع الشرح فقد تملا وروى غليله من الفن وعن جهله تخلى والله ولي التسديد ومنه المنة ولمن شكر المزيد وعليه التكلان قوله: "وإزالة ضيقها عن حمل ذلك وحرجها لا جرم أن المألوف من الصدور قبل انشراحها الضيق والركون إلى ما تعتاده من التحيز

والتشكل والتجسم إلى غير ذلك مما هو محال في حق الصانع سبحانه فناسب الدعاء بشرح الصدر ليتحلى عن ذلك ويكون قابلاً لما يرد عليه من الإلهيات وأنث مراعاة لجنس الصدور الذي هو في معنى القلب وقد قال ﷺ: "إن في الجسد مضغة" الحديث قوله: "وسيأتي في محله": أي في فصل التحسين والتقبيح وهوقوله: "وإذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الأفعال على بعض" إلى آخره قوله: "لا ينظر ما لم يعلم وجوبه": أصله أن يقول: لا أنظر حتى يجب علي النظر ولا يجب علي؛ حتى أعلم الوجوب؛ ولا أعلم الوجوب حتى أنظر فوقف النظر على نفسه لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء إلا أنه حذف القضية الثانية قوله في الجواب: وأما شرعا فلأن النظر وجوبه متوقف على التمكن من العلم لا على العلم يدل على ما ذكرناه لا يقال: القضية الأولى من كلام المصنف تتضمن الأولى والثانية معاً لأنه إذا وقف نظره على العلم بالوجوب فقد وقفه على الوجوب وعلى العلم به لأنا نقول: هذا إنما يستلزم الأولى فقط ولا يلزم من كون النظر موقوفاً على الوجوب والعلم به أن يتوقف الوجوب على العلم به إذ لا يلزم من وقف شيء على شيئين أن يتوقف أحد الشيئين على الأخر قوله: "وأجيب بأنه مشترك": هذا الجواب جدلي وليس فيه حجة لإثبات المطلوب لا أنه إلزام للخصم ما ألزم كأنه يقول: نحن كلنا في ورطة فما ألزمتمونا يلزمكم وجوابكم هو جوابنا ويسمى مشترك الإلزام ويقال: مشترك الإلزام لا يلزم قوله: "لتوقفه على مقدمات تفتقر إلى أنظار دقيقة": هي عندهم أربع مقدمات: إفادة النظر العلم وأن المعرفة واجبة وأنها لا تحصل إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والكل لا يثبت عندهم إلا بأنظار دقيقة وحينئذ يكون ما ألزموه مشترك الإلزام لأنه وإن وجب عندهم فليس بضرورة العقل لتوقفه على المقدمات المذكورة التي كل منها لا يثبت إلا بالنظر الدقيق وإذا كان وجوبه نظرياً فللمكلف أن يقول ما تقدم بعينه وهو: لا أنظر ما لم أعلم بوجوبه ولا أعلم بوجوبه ما لم أنظر أو يقول:

لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر أو نحو هذا قوله: "والحق": هذا جواب بالحل لأنه يحل ما تمسك به الخصم من الشبهة إما بإبطال الشرطية وحل ملازمتها أو بإبطال الاستثنائية أو الصغرى أو الكبرى في الاقتراني ويسمى الجواب الحق فقولهم: لا أنظر حتى يجب ترده العادة لأن من العادة عدم تواطئ العقلاء على الإعراض عن النظر في شيء من خوارق العادات فلا يقال: لا أنظر فيه حتى يجب علي النظر بل ينظر من غير توقف على وجوب لكن سلمنا هذه المقدمة فقولهم: لا يجب حتى أعلم لا نسلمه لأن الوجوب متوقف على التمكن من العلم بالوجوب لا على العلم بالوجوب وإلا لزم الدور فبطلت الملازمة في قولهم: لو لم يجب عقلا لأفحم قوله: ":فلأن النظر وجوبه يحتمل قوله وجوبه الرفع على الابتدائية والنصب على البدلية من النظر قوله:"وأحسن منه وأسلم": إنما كان أحسن منه وأسلم لأن تعريف البيضاوي فاسد العكس وإن شئت قلت: غير جامع لأنه يرد عليه التعريف بالفصل وحده وهو من الحد الناقص والتعريف بالخاصة وحدها وهو من الرسم الناقص إلا أنه قد يتعذر عنه بأن مذهب بعض الأقدمين منع التعريف بالمفرد ولهذا عبر المصنف بصيغة التفضيل والله أعلم وقول البيضاوي في تعريفه: أمور يشمل أمرين فصاعدا لأن أقل الجمع في إطلاق المناطقة إثنان لكن قول المؤلـــــف أمران فصاعدا أصرح دلالة ومن هاهنا أيضاً كان أحسن قوله: "التخلف": هو فاعل يمكن: أي أوهو عقلي فلا يمكن التخلف عند نفي الأفات إلى أخره والتخلف هو: تخلف العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين بأن يكون ذاكراً للمقدمتين عالماً بهما ولا يعلم النتيجة وعلى أن الربط عادي ويمكن ذلك والأفات العامة يسمى الأضداد العامة للعلم كما يأتي قريباً في قوله "واعلم أن للنظر في الشيء أضداد تخصه وأضداداً تعمه وغيره وذلك كالنسيان والغشية والموت والنوم والجنون وإنما شرط نفي الأفات العامة فقط لأن الأفات الخاصة كالجهل ونحوه وجود النظر الصحيح يرفعها فلا يحتاج إلى اشتراط نفيها" قوله: "النظر

التذكري" : أي النظر الذي نسيه الناظر ثم استعمل فكره فيه حتى ذكره صح من خط المؤلف قوله: "كالنظر الذكرى الضروري" : أي الذي نسيه ثم ذكره من غير اعمال فكر ولما كان هذا محض خلق الله تعالى ولا أثر للناظر في ذكره إجماعاً وكانت حقيقة النظر التذكري مماثلة له وافقت المعتزلة أهل الحق على عدم تأثير القدرة الحادثة في نتيجة هذا النظر التذكري والحاصل: أن الأنظار ثلاثة: نظر ابتدائي لم يتقدم للناظر علم به ونظر تذكري ونظر ذكري أسند أهل السنة العلم بنتيجة الثلاثة إلى محض خلق الله تعالى ولا أثر لغيره جل وعز في شيء منها كما أن ذلك حكم سائر الممكنات عندهم ووافقتهم المعتزلة في النظرين الأخيرين وهما: التذكري والذكري دون الأول وهو النظر الابتدائي فجعلوا نتيجته - أبعدهم الله تعالى - أثراً للقدرة الحادثة بواسطة تأثيرها في النظر وألزمهم المقترح أن يقولوا: ان التذكري يولد كما قالوا في الابتدائي قال: "وحصول العلم عقيب التذكري المقرون بحصول العلم عقب النظر المقرون فيلزم منه: التولد في التذكري" قوله: "الضروري لا يختلف فيه العقلاء" : الضروري هنا هو: العلم بأن النظر يفيد العلم إذ دعونا نحن أنه علم ضروري فقالوا: لو صح ما ذكرتم لما خالفناكم لأن الضروري لا يختلف فيه اثنان وجوابه: أن هذا علم ضروري له سبب وسببه هو: العثور على النظر الصحيح والنظر الصحيح هو المطلع على وجه الدليل ووجه الدليل هو الحد الأوسط في المقدمتين ككون العالم دليلاً على وجود الصانع لكن إنما يوصل من نظر فيه من حيث الحدوث أو الجواز لا من حيث أن فيه ذاتا قائمة بنفسها مستغنية عن المحل أو قابلاً للمعاني أو أن فيه حالا في محل أو موجوداً أو معدوماً فإنه لا دلالة لديه ولا إشعار فمن ثم لم يطلعوا على النظر الصحيح حتى يشاركونا في العلم قوله" "هويته" : الهوية: الحقيقة وكثيراً ما يريدون بها الحقيقة باعتباره التشخص وأريد هنا الروح وقد اختلف في حقيقتها على نحو ثلاثمائة قول على حسب ما قال ابن راشد في "المرتبة العليا" أخبرنا القرافي عن ابن دقيق

العيد أنه رأى كتاباً للحكماء في حقيقة النفس والروح وفيه ثلاث مائة قول وكثرة المقالات توذن بكثرة الجهالات قال سعد الدين التفتازاني "حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف الضاحك والكاتب فإنه من العوارض" وقد يقال: إنما به الشيء هوهو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية و مع قطع النظر عن ذلك ماهية" قوله: "الحكم على الشيء فرع تصوره": ويقال الكلام على المذهب رداً وقبولاً فرع لكونه معقولاً قوله: "إذ لا يتوقف على تصور ما": يعني و قد تصورنا الإله بوجه ما كعلمنا بكونه موجوداً وخالقاً للعالم إلى غير ذلك من التصورات؛ فيمكننا على هذا البحث فيما يتعلق بصفاته وأحكامه ألا ترى أنك ترى شبحاً من بعيد وتحكم عليه بأنه متحرك أو أبيض أو أسود إلى غير ذلك وأنت لم تتحقق ذاته اكتفاء منك بتصور ما قوله: "من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما": الترتيب: هو ما يرجع إلى تقديم الصغرى على الكبرى في النفس ويفارق الشكل الأول الرابع" والهيئة هي: كون الحد الأوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهذه هيئة وهو الشكل الأول و عكسه هيئة أخرى وهو الشكل الرابع وكونه محمولاً فيهما هيئة أخرى وهو الشكل الثاني أو موضوعاً فيهما هيئة أخرى وهو الشكل الثالث وعلى هذا يستغني الهيئة عن الترتيب فأنظره قوله: "وإن كان الخلل في مادته فقولان": مادة الدليل هي: مقدماته و الخلل فيهما بأن تكن كلها كاذبة أو بعضها كقول الحشوي: "الإله موجود قائم بنفسه وكل موجود قائم بنفسه جسم فهذا لا خلل في نظمه لكن مادته مختلة لكون الكبرى كاذبة فهل له نتيجة يرتبط فيها وهي: الإله جسم أو لا؟ الأول: قول المناطقة وهو الصحيح ولهذا قالوا في القياس: "قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر" فزاد: "وأسلمت لتدخل الشبهة" والقياس هو: كلام مركب في النفس على وجه مخصوص وكل مركب فله علل أربع: العلة الفاعلة والمادية والصورية والغائية ومادة الشيء: ما به الشيء بالقوة كالعشب

والخيط للحصير والخشب والمسمار للسرير وصورة الشيء: ما به الشيء بالفعل كالهيئة الحاصلة من اجتماع الخيط والعشب في الحصير فإن الحصير يكون بها بالفعل الفهري وقالوا: في بيان العلة المادية: أنها عبارة عن جزء الشيء الذي فيه وجود ذلك الشيء بالقوة كالخشبة بالنسبة إلى السرير والعلة الصورية: عبارة عن جزء الشيء الذي يلزم من وجوده وجوده بالفعل كالهيئة الخاصة بالسرير والعلة الغائية هي ما يقصد الشيء لأجله وهي مقدمة في الذهن متأخرة في الوجود انتهى والثاني: مذهب المتكلمين وهو المشهور قوله: "عقيب نظره في شبهة على النقيض": يعني: كالناظر مثلاً في شبهة النصارى فإن الناظر فيها تقوده في أن الإله معنى لا يقوم بنفسه لأنه مركب عندهم من الأقانيم الثلاثة ومن نظر عقيب نظره فيها؟ في شبهة الحشوية تقوده إلى أنه جسم فقد وقع الشك في الإله عند هذا الناظر هل هو جسم؟ أو معنى؟ وكلاهما فاسد ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ـ وكذلك الناظر في شبهة القدرية فإنها تقود الناظر فيها إلى أن للعبد قدرة بها يخلق أفعاله فإن نظر عقيبها في شبهة الجبرية على أنه لا قدرة للعبد أصلاً قادته إلى الشك هل له قدرة بها يخلق أو لا قدرة له أصلا ؟ وكلاهما فاسد قوله: "وهو في الحقيقة": ضمير هو يعود على الحاصل للناظر في الشبهتين المتعارضتين قوله: "أو تنتهي إلى الضرورة": هذا إذا ركب الدليل من مقدمات كلها نظرية أو بعضها فإنه يحتج عليها ويبين صدقها بقياس آخر حتى تنتهي إلى الضرورية كقولك "العالم حادث وكل حادث له صانع فقولك: "العالم حادث" مقدمة نظرية فلابد من الاستدلال عليها بقياس آخر حتى تنتهي إلى الضرورة كأن تقول: العالم متغير وكل متغير حادث فانظر كيف وقع الاستدلال عليها بالتغير الذي هو ضروري إذهو مشاهد على أن استلزام التغير للحدوث يحتاج إلى نظر آخر حسب ما نبه عليه المؤلف بعد في قوله: (تنبيه اعترض على الصغرى إلخ) فلم تكن الكبرى ضرورية لكنها انتهت إليها ولابد من إنتهاء النظرية إلى الضرورية وإلا لم يحصل العلم لأن النظرية إذا

لم تنته إلى ضرورية نقلنا الكلام إلى نظرية أخرى وهكذا فإن انفصلا لزم الدور وإلا لزم التسلسل وما دار أو تسلسل لا يتحصل قوله: "كالعلم به أو الجهل": إن قلت كيف يكون العلم والجهل والظن والشك والوهم أضداداً خاصة مع أن العلم كما يضاد النظر يضاد جميع ما ذكر من جهل وظن وشك وكذلك يضاد النوم ونحوه من الأفات العامة ومثل ذلك أيضاً يرد في الظن لأنه كما يضاد النظر يضاد سائر ما ذكر معه وكذلك سائر الأضداد الخاصة يرد فيها هذا قلت: لأن الأضداد العامة تزيد بالإرادة فهي كما تضاد النظر والعلم وجملة أضداده تضاد الإرادة فلا يكون قاصداً للشيء قائماً أو ميتاً أو ناسياً له أو ذاهلاً عنه بخلاف الأضداد الخاصة فإنها لا تضاد الإرادة فلما زادت الأضداد العامة بالإرادة سميت عامة وسميت الأخرى خاصة ففي الكلام سبة للقصد الإضافي أي مضادتها و بالنظر مقصورة عليه لا تتجاوزه إلى الإرادة وإلى نحو هذا أشار المقترح في شرح الإرشاد وقد أوضحه الشريف زكرياء في شرحه وقال ويختص الموت من بين الأضداد العامة بزيادة مضادة للقدرة قوله: "قالوا: ونظر العالم في دليل آخر: هذا جواب عن سؤال استشعره كأن قائلاً يقول له: كيف تقول أن النظر يضاد العلم مع أن العلم منا بالشيء ينظر فيه مع كونه عالماً به فأين التضاد؟ فأجاب بقوله: قالوا إلخ لكن اعترض هذا الجواب بأن نتيجة الدليل لابد و أن تكون مبثوثة في مقدمتين و النتيجة هنا صحة دلالة الدليل وليست مثبوتة في مقدمتين ولهذا قال المؤلف: قالوا تبرئاً من هذا الجواب والله أعلم لكن قد يوهم كلام المؤلف ثبوت الأشكال وأن ليس عنه جواب صحيح وليس كذلك فإن عنه جوابا آخر قال ابن التلمساني: وهو الحق وهو أنه متى نظر في الدليل الثاني فلابد أن يضرب عن علمه الحاصل من الدليل الأول والعلم الحادث لا يدوم إلا بتجديد أمثاله وإذا اشتغلت النفس بغيره لا يخطر بباله كالقارئ إذا تلى آية لا يخطر له حال تلاوته ما قبلها وما بعدها قوله: "وجملة أضداده": أي أضداد العلم قال بضعهم: فيه نظر لأن العلم يضاد

الجهل البسيط ولا يضاده النظر قال شيخنا الهمام أبو عبد الله محمد بن أحمد اليشقيشي قدس الله سره وهذا لايرد لأن الجهل البسيط سلب إذ هو عدم إدراك الأمر فهو نقيض للكلام ضده فهو نقيض للعلم ضده قوله: "غير مخالف لما قبله": بيانه: أن قول من قال: أول واجب النظر يعني به أول ما يجب أداؤه من الواجبات فمراده: أولية الامتثال والأداء والذي قال: أول واجب المعرفة مراده: أول ما يجب من المقاصد المعرفة فإن نظرنا إلى أول واجب خطاباً ومقصوداً فالمعرفة وإن نظرنا إلى أول واجب اشتغالاً وأداء فالنظر فقد نظر كل واحد منهما إلى أولية لم ينظر إليها الآخر وقد عبر بعضهم عن التوفيق بينهما بأن قال: أول واجب النظر أي أول ما يؤدي من الواجب وأول ما واجب المعرفة أي: أول ما خوطب به العبد وأوجب عليه وكلف به المعرفة وهذا التقرير بناء على أن مراد المؤلف بما قبله القول بالنظر فيكون ما ذكر من الجمع توفيقاً بين قولي الأشعري وأن قوله: بأولية النظر لا يخالف قوله بأولية المعرفة ويحتمل أن يكون مراده بما قبله سائر الأقوال السابقة وأن القول بالمعرفة غير مخالف لشيء منها بمعنى: أن يمكن أن يوافق كل منهما على البدلية أو كل منهما و لا يخالف في أولية المعرفة وإنما جعل المقترح هذا الجمع توفيقاً بين قولي المعرفة والقصد لكونه أبطل قولي الشك والأقرار وأورد على النظر أن القائل به قدمه على المعرفة لتقدمه عليها فيقال القصد إليه سابق عليه واستضعف قول: أول جزء من النظر بأن النظر المطلوب جملة واحدة وجزء العبادة لا ينفرد بالوجود كركعة من الصلاة قال: فقد ضاق بعد بطلان هذه المذاهب الأربعة موضع النظر ولم يبق إلا المذهبان يعني: القصد والمعرفة ثم ذكر التوفيق الذي ذكره المؤلف وكذا للمؤلف في شرح القصيد أعني: أنه جعل ذلك الجمع توفيقاً بين قولي المعرفة والقصد لما ضعف سائر الأقوال وعبر عن تضعيف المقترح لقول الجزء بأن جزء النظر لا يستقل بإفادة المعرفة فلا يسند إليه الوجوب على الانفراد كما لا يسند الوجوب لنصف اليوم أو ركعة مثلاً وعن تضعيفه لقول

النظر لأن قائله إما أن يريد: أول واجب مقصداً ولا يصح لأن النظر وسيلة إلى المعرفة التي هي أول المقاصد الواجبة وإما أن يريد أول واجب أداء ولا يصح أيضاً لأن القصد إليه سابق عليه قوله: "من فعل المكلف إحترازا عن ما لا يتوقف عليه الواجب مماليس مقدورا للمكلف كالزوال لوجوب الظهر وهو عندهم قبيح لعينه فلا يكون مأموراً به" نظر فيه بعض الشيوخ قال: لأنه يكون واجباً من حيث أنه باعث على النظر لا من حيث أنه كفر فتغايرت الجهتان قال المؤلف في شرح القصيد بعد أن ضعف هذا القول بما ذكر إلا أن يتأول هذا القول بأن مراد قائله منه المجاز من باب التعبير بالملزوم عن الازم أي: الواجب أولاً أن يأتي المكلف بلازم الشك في أمر عظيم مضطر إلى معرفته وهو القصد إلى تحصيله بالنظر الصحيح فيرجع هذا القول على هذا التأويل إلى القول الذي اختاره إمام الحرمين قوله: "وهو أقرب ما قيل فيه": هو إشارة إلى أن فيه أقوالاً أخر وعد اليفرني في شرح البرهانية اثني عشر قولاً قوله: "وهذا كاشف لعورته وكل كاشف لعورته مذموم": وجدت في طرة بخط المؤلف (إن هذا مثال للحمية نحو هذا قتل أخوه) إلى آخر القياس ونص الطرة: هذا مثال للحكم الذي سببه الحمية فينبغي أن يؤخر عن المثال الذي بعده إذ هو مثال للرقة وهذا والأخر مثال للحمية انتهى وهو موافق لما ذكره أهل المنطق ولا يمتنع أن يكون سببه المصلحة العامة كمدح العدل والصدق لما يؤدي إليه كشف العورة من الزنى المؤدي إلى اختلاط الأنساب المؤدي إلى عدم تعاهد الولد المؤدي إلى انقطاع النوع الإنساني قوله: "إقناع قاصر عن البرهان": من إضافة المصدر إلى المفعول أي يقنع مقيم قياس الجدل من هو قاصر عن إدراك البرهان لأن البرهان قد يضيق عن فهم الخصم فينتقل عنه إلى الجدل وإلزام الخصم ودفعه فالمعتزلة في مسائل التعديل والتجويز فإنهم يحتجون بالمشهورات ويتوهمونها براهين فتلزمهم بها وإن كنا نحن لا نحتج بها في العلميات قوله: "مثل هذا يدور في الليل بالسلاح وكل من يدور في الليل بالسلاح فهو لص

فهذا لص": هذا مثال لما تركب من مقدمات مظنونة صح من خط المؤلف قلت: والظن في هذا المثال في الكبرى أما الصغرى فقد تكون يقينية بالحس أو غيره ولا يخرجه ذلك أعني: كون إحداهما يقينية عن كونه خطابة قوله: "هذا فرس": أصله هذا مثال فرس أو صورة فرس لو جيء به على حقيقته لما أنتج لعدم الحد الوسط وكذا قوله: هذا يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتهم وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلم حتى يسكتهم فهو عالم هو قياس مؤلف من مقدمات شبيهة بالمقدمات المشهورات إذ قولنا: وكل من يكلم العلماء بألفاظ العلماء حتى يسكتهم عالم من المشهورات والأصل أن يقال: في الذي يخبط في البحث هذا في صورة من يكلم العلماء أو شبيه به في الصورة أو نحو ذلك وحينئذ لا ينتج لعدم الحد الوسط قوله: "البراهين القاطعة: أي المقطوع بها لأن فاعلاً هنا بمعنى مفعول كماء دافق وعيشة راضية وهذا على طريق النحاة وأما على طريق البيانيين ففاعل في محله ولكنه إسناد مجازي مما بني للفاعل وأسند للمفعول قوله: "ووصفها بالسطوع إشارة إلى اشتراط القطع فيها أيضاً: يعني من حيث السند والمتن فلا يتمسك في شيء من العقائد بخبر الواحد أو بالظواهر سواء تعلقت العقيدة بالذات أو بالصفات أو بغيرهما وهذا ظاهر لفظه وهو المعروف وقال الإمام أبو عبد الله الأبي بعد كلام عبد الحميد والمازري على مسألة: هل الأرض سبع أو لا؟ والذي كنا نسمع عن شيوخنا: أن المسائل العلمية على قسمين: منها ما يتعلق بالذات والصفات فهذا لا يحتج فيه بالآحاد ومنها ما لا يتعلق بهما ككون الأرض واحدة أو سبعا فهذا النوع يصح التمسك فيه بالآحاد فإنهما علمية وليس المطلوب فيها القطع والمسائل العلمية هي التي لا يطالب فيها المكلف بعمل بل بالاعتقاد وللأبي أيضاً لما تكلم على مسألة إيمان المقلد واحتج القاضي لصحته بحديث معاذ بن جبل وبغيره من الظواهر قال: فإن قلت المسألة علمية فلا يتمسك فيها بالآحاد قال: قلت العلمية التي لا ترجع إلى الذات والصفات كهذه يصح التمسك فيها

بذلك قوله: "لكان أبين وأحسن": كان كذلك لأن ما في الأمر فيه عطف العام على الخاص وهو نوع من التكرار وأيضاً ليس فيه تصريح باشتراط القطع في الدليل العقلي وإنما فيه الإشارة إلى ذلك فقط في قوله: "ساطعة" وأيضاً دلالة الأدلة على الدليل النقلي ليس بطريق النص وإنما هو من باب دلالة العام على أفراده بخلاف قوله: البراهين العقلية والقواطع السمعية فإنه سالم من ذلك كله قوله: "اعلم أن الحكم الحادث" : احترز بالحادث من القديم فإنما يكون مع العلم لاستحالة اتصاف الإله بالظن والشك والوهم والعقد قوله: "ولا يعتد بخلاف من خالف ذلك": المخالف هو عبيد الله العنبري والجاحظ وهما معتزليان وقد أخذ الجاحظ على النظام ومذهبهما أن الكافر إذا اجتهد وأداه اجتهاده إلى صحة الكفر فهو معذور وغير آثم وهو خلاف الإجماع مع أنه لا يخلو أيضاً عن تقصير في اجتهاده لكثرة الأدلة على صحة الإسلام وجلائها وقد وقع للبيضاوي قريباً مما للعنبري والجاحظ قوله: "فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة": يعني الجمهور من المتكلمين كما صرح به في شرح الوسطى وإلا فجمهور الفقهاء والمحدثين على أن المقلد مؤمن ومن أهل النجاة قاله العراقي في شرح جمع الجوامع على أن الذي يعطيه سياق كلام المؤلف وفحواه هنا أن مراده جمهور علماء السنة على العموم وهذا تشديد كثير من الشيخ رحمه الله ونفعنا به على المقلد قيل "وبسببه نازعه أهل عصره من أهل تلمسان كالشيخ ابن زكري وأنكروا عليه تكفير المقلد ونسبة ذلك إلى الجمهور ويقال: أن كبراه هذه هي أول ما ألف من عقائده و قد رجع في شرح الصغرى والمقدمات عن هذا التشديد فراجعه وقد أشار في أول شرح الوسطى إلى شيء من تلك الفتنة وأنه انتصب لتعليم العقائد والتلطف في إيضاح الحق بالبراهين لعموم الطلبة والعوام لما رأى من الفساد في عقائدهم حضر مجلسه من شياطين الإنس بعض من نقل عنه من الكلمات الكاذبة ما يوجب الإذاية في النفس والدين وقبل ذلك منه وأشاعه بعض من هو على شاكلته قوله:

"وقد حكى غير واحد الإجماع عليه" : يحتمل أن يكون داخلاً في قوله غير واحد إمام الحرمين في الشامل حيث حكى الإجماع على أن من عاش بعد البلوغ زماناً يمكنه فيه النظر ولم ينظر فهو كافر ويكون المؤلف قد حمل كلام إمام الحرمين على ظاهره من أنه في المقلد الجازم ولما حكى الإجماع مع شهادة الخلاف اعتذر له المؤلف بقوله: إما لظهور فساده وعدم متانة علم صاحبه إلى آخره ولم يكتف بهذا العذر في شرح الصغرى فقال ولعل كلامه فيمن لم يجزم بالعقائد ولو بالتقليد قوله: "اعتقاد جازم لقول غير معصوم": لفظة جازم تأكيد الاعتقاد فهي صفة مؤكدة كنفخة واحدة وإلهين اثنين وجازم: بمعنى مجزوم به وقد تقدم مثله في قوله: "البراهين القاطعة" وما كان يحتاج إلى لفظة جازم لأن الحدود مبنية على الاختصار ولا سيما الشيخ ابن عرفة لأن عادته الاعتناء بالاختصار وقد يجاب بأن الاعتقاد قد يطلق على ما يشمل الجزم والظن فعن هذا الإطلاق احترز بقوله جازم و حقق هذا الحد ـ رحمه الله ـ بزيادة قوله غير معصوم وغيره يقول في حده هو أخذ قول الغير بغير دليل أو اتباع الغير واعتقاد صحة ما يقول من غير دليل ولا حجة أو العمل بقول غيرك من غير حجة مع أن هذا يخرج قول الرسول ﷺ و الإجماع فيما لا تتوقف دلالة المعجزة عليه كالسمعيات وأحكام الحلال والحرام إلا أن حد الشيخ أبين في هذا المعنى ويرد على الحدود الأخرى عمل العامي بقول المفتي في الفروع لاستناده إلى حجة كقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ فيقول العامي هذا أفتاني به المفتي وكل ما أفتاني به المفتي فهو حكم الله في حقي فينتج: هذا حكم الله في حقي والصغرى ضرورية والكبرى إجماعية يلزم أنه ليس من التقليد وهو مخالف لاصطلاح جميع الأصوليين والفروعيين ولهذا قيل أن تلك التعاريف وشبهها للتقليد اللغوي لا الاصطلاحي واعترض على ابن الحاجب تعريفه في أصوله بذلك لكونه بصدد بيان الاصطلاح لا اللغة وأما اعتقاد قول الرسول فيما تتوقف دلالة المعجزة كاعتقاد قوله أن الله موجوداً أو

عالماً أو قادراً وفي معناه اعتقاد قوله أنه رسول فهو تقليد بلا شك ويشمله الحد ولا يخرج من قوله: معصوم لأن الحيثية مراعاة في حدود الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبار فالخارج من الحد إنما هو اعتقاد قول المعصوم فلم يعتقده من حيث أنه معصوم ومن اعتقد قوله في وجود الصانع مثلا إذ العصمة فرع معرفة دلالة المعجزة و ما تتوقف عليه من معرفة وجوده تعلى معرفة صفاته التي أثبتت دلالة المعجزة و ما يتوقف عليه من معرفة وجوده تعلى ومعرفة صفاته التى أثبتت دلالة المعجزة إلا بعد معرفتها وقد أشار إلى هذا في شرح الوسطى قوله: "ومعرفة مدلول الشهادتين": معرفة بالرفع عطفٌ على اعتقاد وهو يخرج من اعتقاد المذكور في الحد وقد تلطف الشيخ ابن عرفة في قوله: فيخرج كذا بصيغة الثلاثي ولم يقل: مخرج لكذا فإن الأجناس لا تذكر للإخراج قال أبو حيان في اللمحة البدرية الكلام قول دال على نسبة إسنادية قال الإمام أبو عبد الله بن هشام في شرحه: "القول جنس يشمل سائر الأقوال ويخرج عنه الخط والإشارة ونحو ذلك مما يقع به الفائدة ولا يسمى في اصطلاحنا كلاماً تأمل قولنا يخرج ولم نقل أنه مخرج لأن الأجناس لا تذكر لأن يحترز بها إذ ليس قبلها شيء غيرالمحدود لكن إذا ذكر جنس بعينه آذن بأن غير المحدود خارج عن ماهية ذلك الحد قطعا حقاً فهذا مراداً لنا من حيث يقع في قولهم: في الجنس أنه مخرج لكذا ولكن أكثر الناس لا يعلمون" انتهى وقد يقال: هو خارج بقوله: لقول غير معصوم لأن معنى الحد أن التقليد أن يجزم بالشيء إتباعاً لقول غير المعصوم وأخذا منه ومعرفة مدلول الشهادتين بالدليل التفصيلي أو الإجمالي إنما اتبع فيها الدليل ومنها أخذها لا من قول غيره وكذا ما اعتقده من قول المعصوم من حيث أنه معصوم ليس بتقليد بل معرفة لأنه لما أخذه منه وجزم بصدقه وصحته من تلك الحيثية فبالحقيقة إنما اتبع فيه دليل الصدق الذي هو المعجزة ومنه أخذه لا من قوله وقد يقوى هذا الاحتمال من وصف الاعتقاد بالجازم فيدل على أنه أراد ما يشمل الظن والعقد والعلم لا

الاعتقاد المصطلح عليه إذ لا يكون إلا جازماً وبسلامته من الإخراج بالجنس وللمحشي أيضا قوله و معرفة مدلول الشهادتين إلى أخره قد يخرج بقوله لقول غير معصوم لأن معنى الحدأن التقليد أن يجزم ما لشيء إشباعا لقول غير المعصوم وأخذا منه ومعرفة الشهادتين بالدليل التفصيلي والإجمالي ما تبع فيها الدليل ومنه أ خدها لا من قول غيره و كذا ما أخذه من قول المعصوم من حيث هو معصوم ليس لتقليد بل معرفة لأنه لما أخده منه و جزم بصحته و حدفه من تلك الحيثية فالحقيقة إنما تبع فيه و دليل الصدق الذي هو معجزة و أخذه منه لا من قوله و قد يقوى هذا الإحتمال من وصف الإعتقاد بالجازم فدل على أنه أراد ما يشمل الظن و العقد و العلم لا الإعتقاد المصطلح عليه إذ لا يكون إلا جازما من جهة أن الأجناس في الحدود ليست للإخراج و إنما يخرج بالفصول وإن كان فيه خلاف والله أعلم قوله معجوز عن تقريره وحل بينهم هو نعث لدليل إ جمالي على سبيل الكشف لأن ذلك هو حقيقة الدليل الإجمالي و كذلك قوله مقدور عليهما فيه هونعث لقوله تفصيلي على سبيل الكشف لأن ذلك هو حقيقة الدليل الإجمالي و كذلك قوله مقدور عليهما فيه نعث لقوله تفصيلي على سبيل الكشف أيضا قاله حتى هنا كما في قوله إلا لمعنى الذي يظن الظن كان قد رأى وقد سمع قوله: "التقليد فيهما": ضمير فيهما يحتمل أن يعود على الإجمال والتفصيل وأحسن منه وأبين ـ من جهة المعنى ـ أن يعود على مدلول الشهادتين والميعاد والفتنة بتأويل جعل الميعاد والفتنة قسماً ومدلول الشهادتين قسماً آخرلكون الميعاد والفتنة كالشيء الواحد إذ المراد بهما ما بعد الموت وهي السمعيات من العقائد ومدلول الشهادتين هو العقليات منها ويبعد من حيث المعنى أن يعود الضمير على الدليل الإجمالي والتفصيلي لكون الخلاف في المقلد وإن لم يسرد الدليل بالكلية بل وإن لم يسمعه قط وأخبرني بعض طلبة تلمسان أنه رأى في نسخة من هذا الشرح "في التقليد فيهما" بضمير المفرد المؤنث وعليها فلا إشكال لعود الضمير على الثلاثة

قوله: "لا مع عصيانه أو معه ثالثها كافر": ظاهر هذا أن الأول: مؤمن غير عاص بترك النظر الثاني: مؤمن عاص بترك النظر وحمل المؤلف هذا على القادر على النظر احترازاً عن البليد الذي ليس أهلاً للنظر وعن من مات إثر البلوغ لأن حمله على غير ظاهره يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق وهو غير جائز أو غير واقع على أنه تأوله على هذا قوله: "قبل وحصل ابن عرفة في المقلد ثلاث أقوال إلى قوله: الثاني إلى آخره": وحمله في شرح الصغرى على ظاهره لأنه جعل التفصيل ثالثاً ولعل هذا أولى أعني إبقاء كلام ابن عرفة على إطلاقه ويلزم المؤلف أن يقيد الثلاث بذلك القيد أيضاً فيكون الخلاف في حق المتمكن من النظر القابل له ولم يسلكه المؤلف وتقييد الخلاف بذلك أعني: بمن فيه فضل للنظر والاستدلال هي طريقة الشريف أبي يحي في الإرشاد وقد رده المؤلف في شرح الوسطى فقال: "وما أشار إليه من العجز عن النظر هو في غاية الندور أو هو ليس بموجود أصلاً فإن الظاهر أن كل من معه أصل عقل التكليف فهو متمكن من المعرفة والنظر" وقصارى الأمر أن النظر الصحيح يعسر على قوم ويسهل على آخرين والعسر ليس بمانع من التكليف بكثير من الفروع فكيف بأصول الإيمان ثم على تقدير تسليم وجوده وأن تكليفه بالنظر تكليفه بما لا يطاق فلا نسلم أن التكليف بما لا يطاق غير واقع في أصول الدين وما ادعاه الشريف من عدم وقوعه فيها بمجرد اجتهاده معارض بنقل القرافي ضد ذلك طالع تمام كلامه ومختار الشيخ بن زكري ما قاله الشريف قال: من كان غير قابل عصيانه لست له بقائل ففي أصول الفقه شرط ما وجب إمكانه نقيض ذا لا يرتكب وقوع تكليف المحال ممتنع في المذهب المرضي فاسمع و أطع وقال أيضاً: من عين النظر للعوام من غير تفصيل لذا المرام عرِّض غير قابل للشك في عقده محملاً للترك لحاله وقد يكون سالما من الأباطيل بحق جازما من أجل ذا ألف إلجام العوام عن أن يخوضوا في مسائل الكلام حجة الإسلام و أبقى طورهم قريب من هذا له في شرح صغرى الصغرى حيث قال: ففي ذلك يعني الجزم المطابق عن تقليد طرق

وأقوال أصحها أنه يجب عليه البحث على البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك وهو جنوح لقول أبي يحيى ورجوع عما في شرح الوسطى والله تعالى أعلم وثالث الأقوال : هو كافر أي مخلد في النار وأما في الدنيا فتجري عليه أحكام الإسلام للنطق بالشهادتين كما يصرح به المؤلف بعد قوله: "مع مقتضى قول الفهري" الفهري هو: أبو محمد عبد الله بن محمد علي شرف الدين بن التلمساني شافعي المذهب مصري الدار وهو أحد تلامذة المقترح إمام محقق معتمد في الأصلين سيما أصول الدين كما قال المؤلف في فصل الرؤيا من أئمة أهل السنة ومحققيهم توفي في حدود خمسين وستمائة قوله: "وقول الشامل ظاهره أنه عطف على نقل المقترح": وفيه نظر لأن قوله (لنقل المقترح) علة وجود الأقوال الثلاثة وإثبات لها وما حكاه عن الشامل خارج عن ذلك وليس واحداً من تلك الأقوال فلا تتجه عطفه عليه سمعت شيخنا الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد اليسيتني يقول: كان يشكل علينا عند سيدي يحيى السوسي لأنه ليس واحداً من تلك الأقوال ولعله اختلاف طريقة انتهى قلت: تأول كلام الشامل في شرح الصغرى لكون الكلام في المقلدشهيراً فكيف يحكى الإجماع على كفره ؟ فقال: "لعل كلامه فيمن ليس عنده جزم بالعقائد ولو بالتقليد والذي يظهر لي أنه بالخفض عطف على قول الفهري والمعنى أن القول الثالث هو قول أبي هاشم وهو مقتضى قول الفهري وقول الشامل لكونه حكى الإجماع على كفر من مات بعد مضي ما يسعه للنظر وتركه اختياراً إنما ينبني على القول بكفره لا سيما مع جعله الأصح كفره و أما على القول بصحة إيمان المقلد فلا يأتي الخلاف فيما ذكر وجعله القول بكفر المقلد هو مقتضى قول الشامل فهو بناء على حمله على ظاهره" وقد مر أنه تأوله في شرح الصغرى له وعزو الأقوال في كلام ابن عرفة على ما علم من اصطلاحه فيه أن: الأول هو ما نقله عز الدين والمقترح والآمدي والثاني: قول بعض المتكلمين و الثالث: قول أبي هاشم ومقتضى قول الفهري كذا والشامل كذا

قوله: "وفي وجوب المعرفة على الأعيان بالإجمالي ": صوابه أن يقول بدليل ما لأنه لا يجب خصوص الإجمالي بل الواجب على الأعيان معرفة كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل ما لا بخصوص الإجمالي كما نبه عليه المؤلف بعد هذا في قوله: "وإنما فرض العين في حق كل مكلف أن يعرف كل عقد من عقود الإيمان ببرهان ما " قوله: "نقلاً عن الأمدي و عن الإمام وغيره قائلاً إلى أخره" : أحد القولين وهو المصرح به أن المعرفة فرض عين بالدليل الإجمالي وفرض كفاية بالتفصيلي وهذا نقل الأمدي عن إمام الحرمين والقول الأخر أنها فرض عين بالتفصيلي ولا يخرج الإجمالي من عهدة الوجوب ثم المعرفة بالتفصيلي عند هذا القائل ليست نفس الإيمان ولا شرطاً فيه وإنما هي من الواجبات الفرعية كالصلاة ونحوها تارِكها يعصي وإيمانه صحيح إذا طابق اعتقاده وإن لم يستند إلى مطلق دليل ولو إجمالي ولا إلى شبهة يقيمها على اعتقاده الصحيح لظنه أو اعتقاده أنها تستلزم ذلك الاعتقاد وترتبط به وهو في نفس الأمر لا ارتباط بينها وبينه ولا استلز ام بالقول الثاني وجوب المعرفة بالتفصيلي على الاعيان لا عدم وجوب المعرفة أصلا مما قد يتوهم من اللفظ ومزيل الوهم هو قوله قائلاً إلى آخره لأنه حال مما يليه الذي هو غيره ـ صاحب القول الثاني ـ وهذا إنما يناسب القول بالوجوب لا القول بنفيه رأساً وكذا في الأبكار للآمدي أعني أن القول الثاني وجوبها على الأعيان بالتفصيلي لا نفي الوجوب غير أنه لم يعز الأول إلى الإمام ولعل الشيخ ابن عرفة اطلع على عزوه له في غير الأبكار و نص الأبكار بعد أن ذكر المعرفة بالدليل الإجمالي ثم المعرفة بالدليل التفصيلي وشرح كلا من الإجمالي والتفصيلي قال: فمنهم من قال: المعرفة بالاعتبار الأول واجبة على الأعيان والمعرفة بالاعتبار الثاني واجبة وجوب كفاية ـ إذا أضرب عنها الجميع أثموا وإن قام بها البعض سقطت عن الباقين ومنهم من قال أن المعرفة بالاعتبار الثاني واجبة على الأعيان لكن إن كان الاعتقاد موافقاً للمعتقد من غير دليل ولا

شبهة فصاحبها مؤمن عاص بترك النظر الواجب قوله: "هو حديث النفس التابع للمعرفة لا المعرفة على الأصح" : القول بالمعرفة هو قول الأشعري والقول بأنه حديث النفس التابع للمعرفة لا نفسها هو قول القاضي وهو الأصح لأنه أنسب لمعنى الإيمان لغة إذ الإيمان لغة : التصديق وهو من أوصاف الكلام والأصل لا يخرج اللفظ عن وضعه بالكلية ولا خلاف بينهما في المعنى إذ المعرفة لابد منها عندهما وكلام النفس لازم لها ولهذا نقل الفهري عن القاضي أن حقيقة الإيمان ترجع إلى المعرفة والتصديق بالقلب حسبما نقله المؤلف بعد قوله: "عملاً بمقتضى عكس النقيض الموافق": هو تبديل كل من طرفي القضية بنقيض الآخر مع بقاء الإيجاب والسلب بحاله كقولنا في كل إنسان حيوان كل لا حيوان ولا إنسان أو كل من ليس بحيوان فليس بإنسان وكقوله (فمن اتبعني على بصيرة) من ليس على بصيرة فليس متبعاً لي وعكس النقيض المخالف: هو تبديل الموضوع بنقيض المحمول والمحمول بعين الموضوع مع الاختلاف بالإيجاب والسلب كقولنا في كل إنسان حيوان لا شيء من الحيوان بإنسان والعكس المستوي وهو أشهر العكوس تبديل العين بالعين مع بقاء الإيجاب والسلب بحاله كقولنا في كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان وكل قضية يلزمها عكسها وعكس نقيضها أي عكسها المستوي وعكس نقيضها الموافق والمخالف: بمعنى أنه يلزم من صدق الأصل صدق العكس ويحتج أيضاً لعدم الاكتفاء بالتقليد بعكس النقيض المخالف وهو: لا شيء ممن ليس على بصيرة بمتبع لي أي بخلاف المستوى وهو بعض من هو على بصيرة متبع لي قوله: "إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين": قد يجاب عن استدلاله بالحديث بيان سياقه في أكل الحلال وصالح الأعمال فإن نصه في صحيح مسلم: "إن الله أمر عباده المؤمنين بما أمر به عباده المرسلين" فقال تعالى ﴿ يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم ﴾ وقال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ﴾ ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر

يمد يده إلى السماء يا ر ب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب لذلك فتأمله قوله: "فإنها لم تزل تذم التقليد": أي الصحابة رضوان الله عليهم فمن ذلك قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : لا تكن أمعة إن كفر الناس كفرت معهم وإن آمن الناس آمنت ألا لا يوطنن أحدكم نفسه على ذلك والأمعة: هو الذي يميل مع كل أحد لضعف عقله ومن ذلك وصية علي بن أبي طالب كرم الله وجهه الطويلة لكميل بن زياد النخعي: الناس ثلاثة: عالم ومتعلم على سبل النجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميل مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا منه إلى ركن وثيق فذم المقلدين وقال في آخر هذه الوصية: أن هاهنا لعلماً جماً لو أصبت له حملة بل قد أصبت له لقنا غير مأمون يستعمل الدين للدنيا ويستظهر بحجج الله على كتابه أو منقاد إلى أهل الحق لا بصيرة له لا ينقدح الشك في قلبه بأول عارض من شبهة ألا لا ذا ولا ذاك فقد فذم من انقاد إلى الحق بغير بصيرة وقول معاذ بن جبل: أنكم بين جدال منافق وزلة عالم قال في العالم: فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم وإن افتتن فلا تيئسوا منه فإن المؤمن يفتتن ثم يثوب قوله: التقليد في علم التوحيد محال أي الأمر بالتقليد لأن ما بعده يدل عليه قوله "وعلى هذا قال الغزالي: لا تحرك عقائد العامة": ما أول به كلام الغزالي فيه نظر لأن كلام الغزالي في الإحياء في غير ما موضع يقتضي خلاف ذلك وأن ذلك الكلام مبني على أن اعتقادهم صحيح والمقلد من أهل النجاة وتحريك عقائدهم يؤدي إلى التزلزل والشك فلذلك قال: لا تحرك عقائدهم وتأمل كلامهم في الإحياء قال فيه أثناء كلامه على ما ينبغي أن يقدم للصبي أول نشأته ينبغي أن يتجنب الجدل والكلام فإنه يشوش العقيدة قال: "ففسر عقيدة أهل التقوى والصلاح من عوام المسلمين بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركها الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تحركه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا" هذا كلامه

وقد بالغ في كتاب "التفرقة " في الرد على من قال بعدم صحة إيمان المقلد وقال الإمام العارف بالله أبو عبد الله سيدي محمد بن عباد : "وهل المقصود إلا حصول الجزم بالإعتقادي السني من أي وجه أمكن فإذا حصل من طريق التقليد كفى ذلك كما يكفي إذا قارنه دليل وبرهان من غير وجود برهان ينهما ولا يحتاج إلى محاولة الدليل والبرهان إلا من تخلخلت عقيدته بشكوك أو شبهة وأما من هو راسخ في الاعتقاد كحال عوام الناس فلا يحتاج إلى شيء من ذلك وقد تكون عقيدتهم أرسخ بكثير من عقائد أولئك الذين يتعاطون هذه الأدلة ويحاولونها وهذا موجود مشاهد وقد اكتفى رسول الله ﷺ من أجلاف العرب بمجرد الإقرار والنطق بكلمة الشهادة ثم ينصرفون عنه إلى أهليهم ورعاية مواشيهم بل لو تشاغل أمثال هؤلاء بالأدلة والنظر فيها لخيف عليهم أن ينقدح عندهم وسواس وخيالات وشكوك وشبه ينتسبون فيها ولا يقدرون على التخلص منها وقد كان قبل أن يتشاغل بها في أمان وصحة وقد أطنب الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في الرد على هذه الفرقة التي قالت بهذه المقالة كل الإطناب في كتاب "التفرقة" وحكم بأن هذه الفرقة ضيقت رحمة الله الواسعة وقد ألف الغزالي كتاباً سماه : " إلجام العوام عن الخوض في مسائل الكلام" وقد عزى له المؤلف في شرح الصغرى القول بجواز التقليد وأن النظر من شروط الكمال فقط وقد تأول في شرح الوسطى كلام الغزالي هذا بوجه آخر فقال ما حاصله : أن تعليمهم الاستدلال على عقائدهم المطابق وإقامة البراهين عليها ليس فيه تحريكها وإنما هو تثبيت وتقوية لها هو من النصيحة لهم ومن أفضل ما يتقرب إلى الله تعالى وإنما التشكيك فيها وزحزحتها بإيراد الشبهة عليهم كما فعلت المبتدعة بهم في وقت استطالتهم على هذه الأمة نعم إذا كانت في قلوبهم عقائد فاسدة فبإيضاح برهان الحق يتحرك ذلك الباطل وينزعج للخروج وحمل الشيخ بن زكري كلام الغزالي على ما ذكرنا أولاً حسب ما نقلنا عنه قبل من قوله "وأبقى طورهم " أي أبقى الغزالي حال العوام على ما هو عليه على معنى

أنه يقول: لا تحرك عقائد العامة ويتركون على حالهم قوله: "من المصادرة عن المطلوب ": المصادرة عن المطلوب عند الجدليين جعل الدعوى جزءاً من الدليل فهو يستدل على الشيء بنفسه كقول هذا: بعض المقلدين أقوى إيماناً ممن نظر لأن النزاع وقع في كونه مؤمنا وصار هو يستدل بنفس دعواه قوله: "بحيث لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه ": يعني: أن جزم اليقين ثابت ولا يقبل التغير وجزم العقد قابل مطابقاً كان أو لا فالمطابق يقبل التغيير بالتشكيك وغيرالمطابق به وبالاطلاع على ما في نفس الأمر ولا يراد باعتبار الثبات في اليقين عسر الزوال إذ قد يكون اعتقاد المقلد كذلك وهو ظاهر من نفي احتمال النقيض بوجه وأورد عليه أن اليقين من النظريات قد يذهل الأنسان عن بعض مبادئه فيشك بل وربما يحكم بخلافه وأجيب: بأنه إن أريد بالذهول عدم الحضور بالفعل عند الفعل عندالعقل فبإمكان طريان الشك حينئذ ممنوع وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل أو اكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقيناً وأما إيراد العلوم العادية كالعلم بأن الجبل حجر مع أنا نجوز انخراق العادة فيه فالجواب عنه مذكور في تقرير القول بأن دلالة المعجزة عادية قوله: "ولهذا وبخ الله سبحانه من قال من الكفرة: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ﴾" لأنه استهزاء منهم بالشرائع لأنه قرع مسامعهم من أصحاب الشرائع تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى فلما طالبوهم بالإيمان والتزام التكاليف تعلقوا بما احتجوا به قال الفهري وأما رده تعالى على الكفار كقولهم: ﴿ما أشركنا ولا آباؤنا ﴾ وتوبيخه لهم فلأنهم إنما ذكروه استهزاء بأرباب الشرائع بدليل قوله تعالى: ﴿ما له من علم إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ ويجوز في قدرة الله تعالى أن يجعل العلوم النظرية لمن شاء ضرورية قال في شرح صغرى الصغرى إثر قوله ضرورية يلجأ العقل إلى تيقنها وتخلق فيه بلا تأمل أصلاً كما يصح في العقل أن يجعل سبحانه جميع حركاتنا اضطرارية لا نجد عادة تيسر تركها قال:

وإنما وقع الخلاف في العلوم في عكس ما سبق وهل هو يصح أن تكون العلوم كلها نظرية للعقل ولا يعرف منها شيء بالضرورة؟ أو لا يصح ذلك لمنافاته وجود العقل بناء على أنه نفس العلوم الضرورية أو ملزوم لها فالجمع بين وجود العقل وبين نفي كل علم ضروري جمع بين متنافيين والظاهر القول الأول بناء على أن العقل قبول القلب عادة للعلم أو أضداده الخاصة كالظن والشك والوهم والجهل المركب وليس نفس العلم ولا ملزوماً له ويدل على ذلك وجود السمنية المنكرين لما عدا المحسوسات ضرورية كانت أو نظرية ووجود السفسطائية المنكرين لجميع العلوم ضروريها ونظريها ومحسوسها و غير محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض الأئمة لبدعتهم والتحيل في مناظرتهم لدفعها قوله: "جهلة العصاة": هذا إشارة منه إلى ظهور هذا الحكم واشتهاره حتى عند الجهلة من العصاة ويحتمل أن يكون وصفهم بالجهل إشارة منه إلى أن الاعتذار عن المعصية بقدرة الله تعالى جهل وغير صواب وإن كان في العقيدة كذلك وإن الله أراد كل كائن طاعة أو معصية أو غيرهما لكن الاعتذار بذلك فيه تمسك بالحقيقة دون الشريعة لأن الشرع لم يعتذر بل الصواب أن يرجع على نفسه باللوم وما ورد في الصحيح من قوله: "فحاج آدم موسى" أي غلبه بالحجة حيث قال: " أتلومني على أمر قد قدره علي قبل أن أخلق" فلا دليل فيه على صحة الاعتذار عن المعصية بالقدر لأن آدم عليه الصلاة و السلام لم يعص شرعاً وإنما أكل من الشجرة نسياً فلم يعتذر عن معصيته وقد ذكر الإمام المازري في "المعلم" أجوبة أخرى قال أبو العباس القرطبي في المفهم و أسر الأجوبة علم موسى عليه السلام و توبة الله تعالى عليه و العلم بها فالمعنى أتلومني على أمر سبق و قبلت التوبة منه و مثله قول محيي الدين النووي يعني كلام آدم إنك يا موسى تعلم أن هذا كتب علي قبل أن أخلق فلابد وقوعه فإذا حرصت أنا و الناس أجمعين على رد مقدار ذرة منه لم تقدر فلا تلومني فإن اللوم على المخالفة شرعي لا عقلي و إذا تأملته على و غفر لي زال اللوم فمن لامني كان محجوبا

بالشرع و لا يتأتى هذا في العصاة اللوم فإنهم باقون في دار التكليف جارية عليهم الأحكام من العقوبة واللوم و للمحشي أيضا على هذا المحل ما نصه قوله حتى إن جهلة العصاة يعتذرون عن معاصيهم بإرادة الله تعالى منهم ذلك و لو أراد بهم خيرا لما عصوا يحتمل أنه وصفهم بالجهل إشارة إلى أن أنه إعتدار غير صحيح و إن كانت المعاصي مقدرة و يحتمل وهو الأظهر أن يكون إشارة إلى تشبه هذه المقيدة بين المسلمين خاصتهم وعامتهم فلذلك يعتذر جهلة العصاة بالقدر و يرد الأول حديث محاجة آدم و موسى فقد احتج آدم بالقضاء فقال رسول الله ﷺ لم يحجج آدم و موسى واستشكل بأن القضاء بالمخالفة لا يمنع من ترتيب اللوم عليها على مذهب الأشعري أن للقيد كسبا و أيضا فإنه يلزم أن تحتج به العصاة و تظهر حجتهم على الله تعالى و يعذرون وما لأحد على الله حجة بل لله الحجة البالغة فاحتج إلى تأويل كونه حجة و قد حكى الإمام المازري في المعلم عن هذا أجوبة منها إنما غلبه لأن موسى كان قد علم من التوراة أن الله سبحانه جعل تلك الأكلة سببا لهبوطه إلى الأرض و سكناه بها و نشر ذريته وتكليفه ليرتب عليهم التواب و العقاب و إذا علم أن الله تعالى جعل ذلك سببا و إرادة لابد منه فلا بد من الخروج منها و قد فعل بسببه فإن كان قد علم ذلك من التوراة ففيم اللوم و قال الإمام ابو العباس القرطبي و أسر الأجوبة علمه موسى عليه السلام بتوبة الله تعالى عليه و العلم بالتوبة يدفع اللوم وقد سئل العارف بالله أبو عبد الله محمد بن عباد عن قول القائل لمن يعذ له ويلومه على التفريط وترك العمل بأعمال البر ما وفقت لذلك وهل هذا القول خطأ أو صواب فأجاب: "اعلموا أن هذا القول في حال يكون خطأ وفي حال يكون صواباً فأما الحال التي يكون فيه خطأ فهو إذا قاله صاحبه منتصراً لنفسه ومحتجاً لها من غير ظهور افتقار ولا غلبة انكسار لأن العبد من حيث هو عبد لا ينبغي أن ينتصر لنفسه ولا يحتج لها وإن كان في كلامه ذلك ينطق بالحكمة ويتكلم بمحض الحق وذلك من أعظم الجنايات التي لا انتعاش له منها عند سيده ولم يعذر الله تعالى

الكافرين حيث قالوا ﴿لو شاء الله ما أشركنا[ ]ولو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ﴾ وما أشبه ذلك وهو كلام صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمونه كما يجب عليه أن يعتقد أن الله تعالى واحد لا شريك له ولكن كان كلامهم ذلك مدخولاً لإرادتهم الانتصار والاحتجاج لأنفسهم وشأن العبيد مباين لهذا كله" وأما الحال الذي يكون فيه صواباً فهو إذا قاله قائله غير منتصر لنفسه ولا محتج لها وإنما قاله إخبار منه عن قدرة الله تعالى فيه ونفوذ تقديره عليه مع شدة افتقار ودوام انكساره وخذ هذا المعنى من قول النبي ﷺ: " فحاج آدم موسى" أي غلبه بالحجة والحديث صحيح مشهور قوله: "وإنكار الشفاعة " : هو عطف على قوله ما أنكره المعتزلة لا على قوله جواز لفساد المعنى قوله: "حجة عليه ": لأن المراد بدين العجائز على ما حقق الدين المشهور بين السلف والخلف وبين من يحسن النظر ومن لا يحسنه والمتمسك به على الحقيقة أهل النظر الذين حصنوه بالأدلة وبينوا دقائق معانيه ودفعوا عنه كل معترض لإبطاله فمعنى: عليكم بدين العجائز بنصرته وتحصينه ولا يخفى أن المقلد غير ساع في شيء من ذلك فليس مراد قطعاً صح من خط المؤلف قوله: " لولا ما نهض إليه رجال الله من العلماء ": يعني مثل البخاري ومسلم وأبي داوود والترمذي وابن حنبل وابن ماجة والنسائي و ابن حبان و ابن خزيمة و إبراهيم الحربي والدارقطني والبيهقي وأبي نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ و أبي بكر بن ثابت الخطيب أبي عمر بن عبد البر وغيره من المحدثين فإنهم معتنون بالرد على المبتدعة وإبطال أهوائهم بالأحاديث النبوية والآيات القرآنية وكعبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي والشيخ أبي الحسن الأشعري والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي بكر بن فورك القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني وأبي المظفر الإسفراييني صاحب "الأوسط " وإمام الحرمين و شيخه أبي القاسم صاحب الأستاذ أبي إسحاق ونحو هؤلاء من العلماء المعتنين بالرد على المبتدعة والمناضلة عن الدين بالبراهين القطعية

والقواطع السمعية رضي الله عنهم ونفعنا بهم وقدمت المحدثين و إن كان كلام المؤلف للمتكلمين أنسب وبهم أشبه زياد تبرك بالمحدثين لأنهم السابقون لإثبات العقائد السليمة التي كان عليها السلف الصالح بالأحاديث النبوية والأيات القرآنية كخلقه تعالى لأعمال العباد وعموم تعلق إرادته سبحانه وأن القرآن كلامه تعالى غير مخلوق ووقوع رؤية الله تعالى في الدار الأخرة وسؤال الملكين والصراط والميزان والشفاعة في خروج من دخل النار من عصاة الموحدين وان مرتكب الكبيرة مؤمن والأشعرية إنما هم ناصرون لأهل الحديث بما رتبوه من الحجج القطعية وأبدوه من البراهين العقلية وفي شرح الوسطى ما يوضح أن مراده هنا شيوخ أهل السنة المتكلمون الأشعري وأصحابه كالأستاذ والقاضي و إمام الحرمين وأتباعهم كما هو ظاهر من كلامه هنا فقد وصفهم فيه بأنهم القائمون بحجة الله ورسوله والناصرين لدينه بعد الصحابة وأنهم الذين ضربوا المبتدعة بقواطع الأدلة التي هي في التأثير أمضى من السيوف والألسنة وكشفوا فضائحهم على مدد الدهور وردوا كيدهم في نحورهم طالع تمام كلامه قوله: "وفي إيمان صاحبه من الخلاف ما علم" : الواو [واو] الحال صح من خط المؤلف قوله: « نهاية إقدام العقول عقال ": هذا بالنسبة إلى حقيقة ذات الله تعالى وصفاته لأنها لا تدرك بالكنه فالعقول وإن أقدمت وخاضت في ذلك - ما عسى أن تخوض - فهي معقولة مقيدة عن إدراك الكنه وفي قوله: "نهاية إقدام العقول" تورية بكتابه الذي سماه "نهاية إقدام المعقول" قوله: "ولهذا تجد الجهل بالعقائد إلى زماننا لا يخفي كثرة من انتفع من طلبة أهل المغرب بل ومن عامتهم بعقائد هذا الشيخ ببلاغته في إيضاحها مع صلاحه و للمحشي ايضا قوله و لهذا تجد الجهل بالعقائد إلى زماننا ": لعل هذا في ذلك الوقت قبل أن يؤلف عقائده وأما الأن فقد صلحت عقائدهم نشكر الله ببركة هذا الشيخ وصلاح نيته ولا تجد من يتعاطى العلم عن فساد عقيدة اليوم في هذا القطر المغربي إلا أن ينذر في أهل البوادي والحمد لله وقوله: "ما لا دليل عليه ولا أمارة ": أراد بالدليل

ما يدل قطعاً وبالإمارة ما يدل ظناً وهذا هو اصطلاح المناطقة في الدليل لأنهم لا يطلقونه على ما يدل ظناً بخلاف أهل أصول الفقه فإنهم يطلقونه على ما هو أعم قوله: "المصدوق" : أي المحدث بالصدق وكذلك المكذوب هو المحدث بالكذب ومنه ما ورد في الحديث من قول الصحابي وهو أبو ذر: "ما كذبت ولا كذبت ولا حدثت بالكذب" قوله: "ممن عم نوره البسيطة ": أي الأرض أما شمول نوره للمؤمنين فبين وأما للكافرين فيحمل على أنه بحسب ارتفاع المسخ ونحوه من العذاب عنهم وعدم المعالجة ببركة بعثته ﷺ ويحتمل أن يريد بنوره شرعه ويحتمل أن يريد القرآن وعموماً الأرض كلها أنه كلف به جميع أهلها ودعا القرآن جميعهم إلى الله سبحانه وعلى الأول يراد ببركة نوره: أي بركة رسالته أو بعثته ص قوله: "ومن العقول كلها بالنسبة إلى عقله من أخذ حصاة من رمال الدنيا كلها على ما روى عن وهب بن منبه ": أي عن الكتب السابقة المنزلة على الرسل عليهم الصلاة والسلام بأن وهب كان ينظر فيها ويروي عنها كثيراً ونص عياض في "الشفاء" وقد قال وهب بن منبه : قرأت في أحد وسبعين كتاباً فوجدت في جميعها أن النبي ﷺ أرجح الناس عقلاً وأفضلهم رأياً وفي رواية وجدت في جميعها أن الله تعالى لم يعط جميع الناس من بدء الدنيا إلى انقضائها من العقل في جنب عقله ص إلا كحبة رمل من بين رمال الدنيا قوله: "لا لغة ولا عرفا" : لأن الصحبة لغة اللزوم يقال: صحب الشيء إذا لزمه وعرفا: المخالطة والمؤالفة قوله: " إلا الثقلين ": سمي الجن والإنس ثقلين لما عليهما من ثقل التكاليف وقيل أنهما ثقلا الأرض قوله: " أو تصور": تصور يستعمل متعدياً ولازماً تصورت الشيء: تعقلته وأدركته وتصور الشيء أمكن قاله السعد في حاشيته على العضد قوله: "ولا يغتر المقلد ويستدل على أنه على الحق بقوة تصميمه إلى آخره ": كيفية نضم هذه الشبهة أن يقال: أنا جازم بعقائد مصمم عليها لا أرجع عنها ولو نشرت بالمناشير كثير التعبد لله وكل من كان كذلك فاعتقاده حق فأنا اعتقادي حق والرد عليه في كلية الكبرى لأنها

إنما تصدق جزئية وشرط الشكل الأول كلية الكبرى فلا ينتج دليله قوله: "فالرد عليه أن حجيتهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي": بيانه أن الكتاب والسنة وردا على لسان الرسول وكلامه إنما يثبت دليلا ويحتج به لصدقه وعصمته وذلك متوقف على ثبوت المعجزة وهي فعل الله تعالى إلخ فتتوقف على العلم بوجود الفاعل موصوفاً بالأوصاف المصححة للفعل فخرج من هذا أنه: لابد من النظر العقلي فكيف يحرمه ذلك القائل وأيضاً لو ثبت شيئاً من هذه العقائد بالكتاب والسنة على سبيل الاستقلال للزم الدور قوله: "وسنتعرض إن شاء الله لذكر شروط الولي": وعد به وعقل عن ذكره وذكره في شرح القصيد وغيره فقال ناقلا عن السعدي في شرح المقاصد الولي هو العارف بالله و صفاته المواضب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الإنهماك في اللذات و الشهوات بعد أن يقصد هنا ما يتضمنه حده للكرامة حيث ذكر عن بعضهم أنها ظهور خارق للعادة على يد عبد ظاهر الصلاح إلخ قوله: "وأضعف من هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المؤمنين إلى آخره": هذا المعاصر و الله أعلم ـ هو الشيخ أبو العباس بن زكري ففي محصل المقاصد له ما هو نص في ذلك كما ذهب إليه الأستاذ أبو منصور الماتريدي من أكبر أئمة أهل السنة قال ابن زكري: أقول في نظمي لقول القاضي متمماً له بلا انتقاض قد جبلت فطرتهم في التوحيد على الذي أمكنهم بالتسديد وعجزهم فيه عن التعبير ليس بقادح على التقدير وقوله: "حتى إنها افترقت على ثلاث وسبعين فرقة": قال الأمدي والاثنان والسبعون عشرون منها معتزلة واثنان وعشرون شيعة وعشرون خوارج وخمسة مرجئة وثلاثة نجارية وواحدة جبرية مشبهة وما سوى ذلك من أرباب البدع راجع إلى بعضها قوله: " وظاهر هذا عين ما أنكرت ممن حمله على أنه عينه الإمام أبو العباس ابن زكري حسبما تقدم من نظمه وقداعتنى اللمؤلف بإبطال هذا الحمل و هو جدير بذلك قوله فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة: كل مؤمن فهو عارف عكس النقيض الموافق لهذا : كل من

ليس بعارف فليس بمؤمن أو كل غير عارف فغير مؤمن وعكس النقيض المخالف: لا شيء من غير العارف بمؤمن وركب الشيخ هذا مع قضية مسلم صدقها وهي قولنا: كل مقلد فهو غير عارف لأن التقليد: اعتقاد و الاعتقاد غير المعرفة فجعل هذه القضية صغرى القياس وعكس النقيض المخالف كبراه فنظمه هذا: كل مقلد فهو غير عارف ولا شيء من غير العارف بمؤمن ينتج من الضرب الثاني من الشكل الأول: لا شيء من المقلد بمؤمن وكذلك أيضاً لو ركبنا هذه القضية مع عكس النقيض الموافق وإن استغنى المؤلف بالمخالف ونظمه: كل مقلد فهو غير عارف وكل غيرالعارف فغير مؤمن ينتج من الضرب الأول من الشكل الأول: كل مقلد فغير مؤمن ولعل المؤلف اقتصر على المخالف لكونه أشهر وأقدم عند المنطقيين قوله: "فالكفر يرجع إلى الجهل بما شرع علمه في الإيمان جماعاً أو التكذيب به": يتأكد على الطالب معرفة تحصيل الشهاب للقرافي في الجهل فقد قسمه في قواعده إلى عشرة أقسام أحدها: أنا لا نؤمن بإزالته أصلاً ولا نؤاخذ ببقائه لأنه لازم لنا لا يمكننا الانفكاك عنه وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر فعفي عنه للعجز عنه و إليه الإشارة بقوله ص: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك" وقول الصديق رضي الله عنه "العجز عن الإدراك إدراك الثاني: أجمع المسلمون على أنه كفر كجحدان الله تعالى عالم أو متكلم أو قادر أو نحو ذلك من صفاته الذاتية فإن جهل ذلك ولم ينفه كفره الطبري وغيره وقيل لا يكفر الثالث: اختلف في التكفير به فهو من أثبت الأحكام بدون الصفات فقال: الله تعالى عالم بغير علم وقادر بغير قدرة وهكذا سائر أحكامه المعنوية ولمالك و الشافعي والقاضي في تكفيرهم قولان الرابع: اختلف فيه هل هو جهل تجب إزالته أو حق يجب بقاؤه وعلى الأول فهو معصية لم أرى من كفره به وذلك كالقدم والبقاء هل هما صفتان وجوديتان من صفات المعاني؟ أو هما صفتان سلبيتان وهو الصحيح الذي يجب اعتقاده الخامس: جهل

بتعلق الصفات لا بالصفات كتخصيص المعتزلة القدرة و الإرادة ببعض الممكنات وفي تكفيرهم بذلك قولان والصحيح عدم تكفيرهم السادس: جهل يتعلق بالذات العلية كاعتقاد الأبوة والبنوة والاتحاد والحلول فإنه مجمع على كفره السابع: الجهل بقدم الصفات مع الاعتراف بوجودها كقول الكرامية أن الإرادة حادثة ونحوها وفي التكفير بذلك قولان قال: والصحيح عدم التكفير الثامن: جهل ما وقع أو يقع من متعلقات الصفات وقد قام الدليل القطعي الضروري على وقوع ذلك كالجهل بإرادة الله تعالى بعثة الرسل والجهل ببعث الخلق ونحو ذلك و لا خفاء أن ذلك كفر لأنه جهل بما علم من الدين ضرورة التاسع: الجهل بتعلق الصفات بإيجاد ما لا مصلحة فيه للخلق هل يجوز هذا في حق الله تعالى أو لا؟ فأهل الحق يجيزونه والمعتزلة يحيلونه وفي تكفيرهم بذلك قولان العاشر: الجهل بتعلق الصفات بإيجاد حيوان أو إجراء نهر أو إحياء أو إماته فهذا الجهل لا خلاف أنه ليس بمعصية فضلاً عن الكفر إلا أن يكلف الشرع بمعرفة شيء للحاجة إلى معرفته في بعض الصور فيتعين البحث عليه حتى يعلم ويكون الجهل به حينئذ معصية لمخالفة أمر الشرع لا كفراً قوله: فإذا كان هذا الخلاف بعد تحقيق حدوث العالم إلى قوله فكيف منه بيان هذا أنه اختلف في دلالة الحدوث على وجود المحدث في غاية الجلاء والمستدل عليه و هو وجود الصانع أظهرالعقائد إذا لم يخالف فيه لا من لا يعتد به و هم الدهرية فكيف يكون غير هذه العقيدة معلوما بالضرورة قوله "وما يتوقف شيء من ذلك عليه خاصاً به": انتصب خاصاً به على الحال من [ما] والعائد على [ما] هو ضمير عليه وضمير به في قوله: :خاصاً به" عائد على قوله: "شيء من ذلك" و[ما] واقعة على ولا شك أن بعض أحكام جواز العالم وحدوثه لا يتوقف عليهما غير أحكام الألوهية وهو معنى قوله خاصاً به بخلاف في المنطق فإنه كما يتوقف عليه تحقيق هذا العلم يتوقف عليه تحقيق غيره من العلوم لأن به يعرف صحيح الفكر من سقيمه ولهذا قال: فيخرج علم المنطق أي بقوله خاصاً به قال الزركشي

وغايته - يعني المنطق - عصمة الإنسان من أن يضل فكره ونسبته إلى المعاني كنسبة النحو إلى الألفاظ وهو آلة لغيره من العلوم ولا يحتاج إلى آلة أخرى لندرة الخطأ وكان الفرابي يسميه رئيس العلوم وأنكره ابن سينا وقال: هو خادمها وهو لفظي وقال الغزالي: من لا يعرفه لا يوثق بعلومه صح كله من كلام الزركشي في جزء له في الأصول والجدل وعزي للغزالي: اركب جواد النحو ثم ليكن منك على المنطق إكباب ثم تصوف وتفلسف فما للعلم إلا منهما باب وقد حكى المؤلف في شرح مقدمته في المنطق عن أبي عبد الله الأبي أن الشيخ ابن عرفة كان كثيراً ما يوصيهم على فن المنطق ويؤكد الوصية عليه ويقول لهم: لابد أن أموت وترحموني على هذا أو تذكروني أو كلا ما يقرب من هذا وذكر المؤلف في الشرح المذكور أن العلوم كلها متيسرة طوع اليد لمن حقق المهم من فن المنطق أن يسر الله سبحانه قوله: "بفساد عكسه" أي لكونه غير جامع لأن فساد العكس هو أن ينتفي الحد ولا ينتفي المحدود وقد انتقى حد ابن التلمساني في السمعيات وهو من المحدود الذي هو علم الكلم بخلاف حد ابن عرفة لدخولها في قوله وصدقها في كل أخبارها قوله: "وأما موضوعه إلى قوله وأفعاله": موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فموضوع الطب "بدن الإنسان لأن الطب يبحث لما يعرض له من صحة وسقم وموضوع اللغة: الكلمات العربية المفردة من حيث معناها وموضوع النحو: الكلمات العربية باعتبار التركيب لأنه يبحث عما عرض لها في حال تركيبها من رفع ونصب وخفض وجزم وغير ذلك وموضوع الفقه: فعل المكلف لأنه يبحث عما يعرض له من جواز ومنع وهذا على سبيل التقريب انظر تحقيق الموضوع في الرسالة الشمسية وشرحها للقطب وشرح الخزرجية لابن مرزوق فقد أوضحه و يتأكد الاعتناء بتحقيقه لأن به تتمايز العلوم قوله: "وصفاته عطف على موجدها": أي على وجوب وجود موجدها ووجوب وجود صفاته ويحتمل العطف على وجود ليشمل السلب والحال والمعاني وأما قوله و أفعاله فلا

يسن عطفها على موجدها أو وجود لأن الأفعال الأفعال لا تجب و إنما هو عطف على وجود أي و على أفعاله قوله: "ويعنون بها أعراضاً مخصوصة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق" الكون عندهم: حصول الجوهر في الحيز وحصروه في هذه الأنواع الأربعة لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر أخر أو لا وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث وهو الافتراق أو لا فالاجتماع وعلى الثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في حيز فهو الحركة و إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولاً ثانياً في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان وبهذا فسرهما الفخر في المعالم وسيأتي لذلك زيادة تحقيق في الكلام على استحالة كونه تعالى جوهراً وفي جعله الاجتماع والافتراق والأعراض و إن كان في ذلك تابعاً لجمهور المتكلمين وعليه بنينا بيان الحصر نظر إذ التحقيق أنهما إضافيان فالتأليف وهو الاجتماع إضافة ونسبة بين جوهر وهو أمر واحد ونسبته إليهما نسبة واحدة وكذا الافتراق فلو كان التأليف أو الافتراق عرضاً فلا يخلو إما أن يقوم بمجموع الجوهر أو بكل منهما أو بأحدهما فقط الأول باطل لأنه يؤدي إلى انقسام ما لا ينقسم وبه رد على أبي هاشم في قوله بذلك وكذا الثاني لأن الواحد بالشخص لا يوجد في محلين وكذا الثالث لأن نسبته إليهما نسبة واحدة فلا يقوم بأحدهما فقط ولأنه يلزم أن يكون الأخير غير مؤلف ولا يقال: قام بكل منهما تأليف لأن التأليف أمر واحد لا تعدد فيه كالأخوة في الأخوين ومثل هذا يتقرر في الافتراق وكذا سائر الإضافات كالأخوة ونحوها فثبت أنهما من الأمور الإضافية التي لا ثبوت لها في الخارج وإنما تثبت في الذهن كالأخوة والبنوة والفوقية والتحتية والقبلية والبعدية والأصلية والفرعية والقياس ونحوه وليس من الأعراض لأنها موجودة في الخارج وقد أشار المقترح في شرح الإرشاد إلى القولين في أنه إضافة أو عرض وحقق الشريف زكرياء في شرحه أنه إضافة بل قال: إنه لا معنى لإجتماع الإشتغال حيزين لا ثالث بينهما وكونه لا حيز

بينهما إنما هو سلب لا حقيقة له وكذلك الافتراق إنما هو إشغال حيزين بينهما حيز أو أحياز وكون الحيز لا يرجع إلى معنى في واحد منهما" ثم استدل على بطلان كونه عرضاً فطالع تطلع والنسب عند المتكلمين اعتبارات ذهنية لا وجود لها واحتجوا بأنها لو كانت موجودة لكانت في محل الإمتناع قيامها بنفسها و كونها في المحل إضافة بينهما وبين المحل والكلام في تلك الإضافة كما في الأول ويتسلسل وبأنها منقولة على المتقدم والمتأخر نحو أمس متقدم على اليوم ويمتنع قيام الأمرالوجودي بالعدم ومقولات الأين والمتى وأن يفعل وأن ينفعل والإضافة المتكررة والملك والوضع كلها غير موجودة عند المتكلمين لأنها نسب إلا مقولة الأين فإنه عندهم عرض ونفس لا نفس النسبة لأنه حصول الجوهر في الحيز المعبر عنه بالكون كما مر و النسبة في الإضافة المتكررة و في المتي واضحة و في الوضع نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض وفي الأين نسبة الجسم إلى أمر خارج عنه لا ينتقل بانتقاله و في الملك ينتقل بانتقاله و في الفعل نسبة الشيء إلى أن يحصل منه غيره و في الانفعال نسبة الشيء إلى أن يحصل هو من غيره قوله: "الثالث الاستدلال بأحد مسببي سبب واحد إلى أخره ويمكن أخذ هذا القسم من القسمين الأولين لأنك تقول: كلما وجد هذا المسبب كغليان الماء وجد سببه كمجاورة النار وكلما وجد سببه و جد مسببه الأخر كحرارة الماء فينتج: كلما وجد هذا المسبب وجد السبب الأخر": ففيه الاستدلال بوجود المسبب على وجود السبب وبوجود السبب على وجود المسبب وهما القسمان الأولان فقد تركب هذا القسم منهما قوله: "﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ : قد يتوهم من كلامه أن قوله "في أنفسكم" يتعلق [بتبصرون] والصناعة تمنع منه لأن الاستفهام له الصورية فهو إذن عطف على الأرض في قوله: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين﴾ وأخبر عن مبتدأ محذوف أي في أنفسكم آيات للموقنين وانظر الصفاقسي وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ قوله: و قلت أنه حصلت

هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدقك بل يقطع بكذبك قوله لأنه قد تقرر في فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال " : هذه عبارة المعالم وأوضح منها في بيان مراده أن حدوث صوت الخشبة من غير فاعل محال وهي عبارة المؤلف في شرح الوسطى وعبارته في الجواب وما ذكره من فزع البهيمة من صوت الخشبة فليس لإدراكها أن الحادث لابد له من محدث بل الإدراك خيالي نشأ من ألمها مقارنة ذلك الصوت لألمها لما تكرر تألمها بالضرب بالخشبة وإلا فإسناد الأنظار الفكرية والاستدلالات في المقدمات العقلية للحيوانات البهيمية من أعجب ما يسمع قوله: "فاختصاصه بالوجود إلى قوله مخصص " : في هذا أن المستلزم لوجود الفاعل من طرفي الممكن هو وجوده الطارئ لاعدمه المساوي له و الراجح وأن العدم لا يحتاج إلى فاعل أما عدم العالم في الأزل فإنه واجب وأما فيما لا يزال فلأنه وإن كان ممكناً ليس بحادث وهذا الاستدلال لافتقار الحادث إلى سبب مبني على أن الحدوث جزء من علة الاحتياج أو شرط وكذا إن قلنا أن العلة الحدوث وإما أن العلة مجرد الإمكان فالأتي عليه أنه يحتاج العدم السابق في استمراره فيما لا يزال إلى الفاعل ويكون مقدوراً لله سبحانه على معنى أنه لو شاء أن يغيره ويجعل في مكانه الوجود لفعل ذلك قاله المؤلف في شرح الوسطى وأشار إليه أيضاً في شرح المقدمات عند تعريف القدرة قوله: " قضايا كلية ولوازمها ": القضايا الكلية هنا هي: مقدمات الأقيسة واللوازم هي: النتائج ونظم القياس هنا: هذا صوت الخشبة وكل صوت الخشبة بدون خشبة محال فهذا بدون الخشبة محال والكبرى هي الكلية هنا والصغرى شخصية ولكن جعلها قضايا كلية باعتبار قياس آخر وآخر ولهذا قال: لوازم بالجمع أيضاً قوله: "طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان": يحتمل أن العلة مجموع الحدوث والإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث لأن في كل منهم شوب الحدوث بالإمكان قوله: "وقد اختلف المتكلمون في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع " : هذا قولنا اختلفوا في المصحح لتعلق القدرة بالمقدور وبهذا عبر في شرح

المقدمات قوله: "وقيل الحدوث وهو عمدة أكثر المتكلمين": لهذا استدل إبراهيم عليه السلام على وجود الصانع في احتجاجه على أبيه حسب ما يظهر ذلك من الأية قوله: "من ضرب أربعة في اثنين": قال بعض المتأخرين: الطرق المستدل بها على وجود الفاعل المختار أربعة : الإمكان: وهو أن ينظر في ذات الممكن بحسب قبوله الوجود والعدم والمقدار والزمان والصفات وغير ذلك فنقول الممكن قابل لهذه الأشياء ذاته فاختصاصه بأحد المتقابلين منها بلا مخصص محال الثاني الحدوث: وحقيقته: الوجود بعد العدم فتقول: الأجرام حادثة لملازمتها الحوادث وكل حادث فلابد له من الفاعل المختار يستند إليه وهذه المقدمة أعني: الكبرى مختلف في العلم بها هل هو ضروري؟ أو نظري وهو الصحيح واختلف أيضاً في الربط بين الدليل والنتيجة هل هو عادي أو عقلي؟ وهو الصحيح والنتيجة هنا: فالأجرام لابد لها من الفاعل المختارالثالث الإمكان والحدوث معاً : فنقول اختصاص الحادث بالوجود في الوقت المعين بدلاً عن العدم المجوز يوجب افتقاره إلى مخصص وإلا لكان أحد الأمرين المتساويين مساوياً لذاته راجحا لذاته من غير سبب وذاك محال تنبيه: الاستدلال على افتقار الحادث إلى سبب هو طريق مجموع الإمكان و الحدوث الرابع الإمكان بشرط الحدوث: وهو كالذي قبله إلا أن فائدة كون الحدوث جزءاً أو شرطاً أن العلم بوجود الفاعل المختار يحصل ضرورة إذا كان جزءاً لوجوب طرد الدليل ولا يلزم ذلك إذا كان شرطاً لعدم اطراده وهذه الطرق إما أن تعتبر في الأجرام أو في الأعراض فتكون الطرق الموصلة إلى العلم القطعي بوجود الله سبحانه ثمانية من ضرب أربعة في إثنين و إن إعتبرت في المتقابلات الست تكون ثمانية و أربعين من ضرب ثمانية في ستة هذا على الجملة وأما بحسب التفصيل بأن تعتبر أفراد كل قسم أعني قسم الأجرام وقسم الأعراض وقسم المتقابلات الستة وتعتبر النسب والإضافات فلا يحيط بها عقل ولا يعلم ذلك إلا الله سبحانه و تعالى فقد استبان لك أن العالم مفتقر إلى الفاعل المختار لا

علة ولا طبيعة ويقتضي ذلك بإمكانه وحدوثه ومقدره وصفاته وأزمنته وسائر أحواله ثم هذا الفاعل لابد أن يكون واجب لذاته وإلا لافتقر إلى ما افتقر إليه العالم انتهى وقوله : "في الطريق الأول فاختصاصه بأحد المتقابلين بلا متخصص محال" : أي باختصاص ذات الممكن بالوجود مثلاً بدلاً عن مقابلة بلا مخصص محال إذ ليس الوجود في ذاته لفرض قبوله لهما وهو محال سواء قدر الوجود الذي اختص به ذات الممكن قديماً أو حادثاً إذ المراد من الإمكان المستدل به على وجود المقتضى كون الوجود من حيث هو هو لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيلزم من هذا الطريق العلم بوجود الصانع بمجرد العلم بإمكان الموجود من غير توقف على حدوث بمعنى أن الذي يستدل بهذه الطريقة قد لا يعلم حدوث العالم إلاّ بعد علمه بوجود الصانع حسب ما نبه عليه المؤلف في الشرح عند تعريفه بين هذا الطريق وغيره من الطرق وما رتبه هذا القائل في التنبيه على الطريق الثالث هو أيضاً مرتب على الرابع لأنهما لا يفترقان إلا فيما ذكره بعد بدليل قوله: وهو كالذي قبله إلخ ثم ما ذكره من فائدة الاختلاف لم يتبين لي إذ لا يجب الطرح في شرط الدليل ولا في جزئه وبهذا تضعف نسبة هذا المنقول عن بعض المتأخرين إلى وضع المؤلف أعني: أنه من تأليفه كما ذكره لي فقيه من قسنطينة أنه كذلك رآه منسوباً له في بلادهم ولم أتحقق هذا ولا سمعته من غيره وإن كان لا يبعد من أسلوب عبارة المؤلف قوله: "وفي غيره يتقدم ": أي يتقدم العلم بالحدوث على العلم بوجود الصانع لأن معرفة الدليل قبل معرفة المدلول و الحدوث على الأقوال الثلاثة دليل تام أو جزء دليل أو شرط دلالة الدليل قوله: "وثبوت تمكن مما لا يصح كونه في العدم أي مما لا يصح ثبوته في العدم" : أي كونه معدوماً فهو يمكن من إيجاد الوجود وهو معنى تحصيل الحاصل في الوجود فعطفه على ما قبله للبيان وكون مصدر كان التامة هكذا سمعت شيخنا الإمام يقول: وانظر ما المانع من كونها ناقصة قوله: "استغنى فيه بذكر المقدمة الصغرى ": نظيره قولنا : هذا شاعر فيجب الإحسان إليه قوله : "الممكنات متساوية

في الإمكان المصحح لتعلق القدرة " : هذا مبني على أحد الأقوال الأربعة في منشأ احتياج الحادث إلى الصانع وهو الإمكان قوله: "فبين أن وجه الأهونية سلامته من محال يختص بإيجاده نفسه وهو الجمع بين أمرين متنافيين إلى قوله وهو قول متهافت ": هذا الكلام بين فيه أن إضافة زيادة إلى التهافت إضافة بيان أي الزيادة التي هي التهافت دل على ذلك قوله: سلامته من محال يختص بإيجاده نفسه وبين أيضاً أن عطفه قوله: "والجمع بين متنافيين" للبيان فالزيادة هي التهافت والتهافت هو الجمع بين متنافيين دل على ذلك قوله: وهو قول متهافت وهكذا كان شيخنا أبو عبد الله اليسيتني يقول: أعني أن الإضافة بيان و العطف بيان قوله: "ودليلكم مبني على أن نفس الذات لم تكن ثم كانت إلى آخره : هذا من قوله أنا لم أكن ثم كنت إذ لم يقل صورتي لم تكن قوله: "إذ أنا ونحوه من الكنايات عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن عن بعضه عند المحققين ": هذا لا ينافي قوله فيما سبق وبأن أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بأنا وفيها من كثرة الخلاف ما علم لأن ذلك حكاه عن المهندسين وهو ممن يقول: أنا إشارة إلى الروح فقط ولا يقول ذلك المحققون وللمحشي أيضاً قيل: كل ما يشير إليه كل إنسان بأنا وهو في نحو قولنا: أنا فعلت وأنا أردت وأنا حاضر وأنا قائم وقاعد وهو فعل كذا ونحو هذا من الكنايات: هو النفس والروح ومن الناس من يقول: هو جرم محبا لهذه الجثة وعليه فاختلف في حقيقته على أقوال ومن الناس من يقول هو عرض حال في هذه الجثة ومن الناس من يقول: هو موجود غير متحيز ولا قائم بمتحيز متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واختلف عليه أيضاً على أقوال وهو ضعيف جداً ومن الناس من قال: هو هذا الهيكل والجثة المحسوسة وأنهما النفس والروح وليس له إشارة إلا إليها وهذا ضعيف أيضاً والمحققون على ثبوت النفس زائدة على هذه الجثة وأن الإشارة إلى مجموعها وعزاه الفخر في المطالب إلى جمهور الخلف وقال في المعالم: "الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة بل عن

النفس" وعزاه في المحصل للغزالي وبعض المعتزلة وغيره لأكثر المعتزلة وغيرهم قال: لأنها المدبرة واحتج من قال بأنها جسم بأن المشار إليه بأنا وهو النفس متصف بأنه حاصر هناك وقائم وقاعد وماشي وواقف ونحو ذلك من خواص الأجسام والمتصف بخاصية الجسم وبأن للبدن إدراكات هي بعينها إدراكات المشار إليه بأنا أعني: النفس مثل إدراك حرارة النار وبرودة الثلج وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مغايرة للبدن امتنع أن تكون صفتها غير صفته والجواب: أن المشار إليه [بأنا] وإن كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيراً ما يشار به إلى البدن أيضاً لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يوصف بخواص الأجسام كالقيام والقعود وكإدراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الأعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن قوله: "بعد الانفصال": وجد الظرف متعلق بوجد قوله: "ويلزمه أن يكون حياً عالماً قادراً مريداً" : ضمير يلزمه عائد على الفاعل المختار قوله: "والثاني إنما يتوقف اقتضاؤه" : أي تأثيره قوله: "ولا في نموها وإلا لكنت تنموا أبدا" : هذا رد لما يتوهم أن يقال: نسلم أن النطفة لم تؤثر في تخصيص البعض بكونه يداً والبعض بكونه رجلاً والبعض بكونه رأساً لكن ما المانع من أن تؤثر في النمو الذي هو شيء واحد وجوابه أن يقال: لا نسلم أن النمو شيء واحد بل هو مختلف سلمناه لكن لو أثرت في النمو لكنت تنمو أبداً هكذا يقتضي ترتيب الجدل والمؤلف عكس في الشرح وقدم الجواب الثاني على الأول وهذا لأنه جاء به على طريق التسليم الجدلي لما زعموه بأن النمو لا يختلف ثم بعد منع الاختلاف وذكر سند المنع وهذا نوع من الجدل وأيضاً قدم الأول لكونه اقتصر عليه في الأم على أن ذلك الترتيب ليس بلازم قوله: "إذ كله مثلك جرما يعمر فراغاً" : نعت لجرم على سبيل الكشف لا على سبيل التخصص إذ الجرم ما يعمر فراغاً قوله: "إذ هذا الزائد أجرام متحيزة وأعراض قائمة بها" : قصد بهذا أن الأجرام كلها متماثلة لا فرق بين نورانيها وظلمانيها حتى جرم الطير مماثل لجرم

القمر لاشتراكهما في صفات النفس من التحيز وقبول الأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما والتخصيص بالمقدار والمساحة وغيرها وإنما تمايزت بأوصاف عرضيات كالضوء والظلمة ونحوهما حتى الماء والنار والأرض والسماء وحتى الإنسان مماثل لغيره من أجرام الحيوانات والجمادات وقد نبه على هذا أيضاً بقوله: وانعقاد التماثل بينك وبين سائر الممكنات ولهذا صح مسخ الإنسان قرداً ونحوه وإلا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلال الأجناس كأن يصير الجوهر عرضاً والعرض جوهراً أو الحركة سكوناً أو اللون طعماً أو القدرة إرادة أو علماً أو نحوي ذلك وما يقال كثيراً إن الإنسان والفرس حقيقة وكذا الحمار والسابح والنابح والطائر وإنما تمايزت أوصاف نفسية فصول كالناطقية والصاهلية فذلك مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين وعليه جرت المناطقة في جعلهم الحيوان جنساً وما تحته أنواع له مختلفة بالحقائق وجمهور المتكلمين على كلها متماثلة من الذرة إلى الفيل وقد ذكر المؤلف تماثل الجواهر في فصل الوحدانية أيضاً وهو في الإرشاد والمقترح في غير موضع وفي المعالم وشرحها مقرراً وقال سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد عند بيان أحكام الأجسام: "فمنها أن الأجسام متماثلة أي متحدة الحقيقة وإنما اختلفت بالعوارض وهذا أصل ينبني عليه كثير من قواعد الإسلام كإثبات القادر المختار وكثير من أحوال النبوءة والميعاد فإن اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد أن تكون لمرجح مختار إذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما لا يجوز على الأخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات و أحوال القيامة ومبنى هذا الأصل عند المتكلمين أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة واختلاف الأجسام بالحقيقة المفردة وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن إعترف بتماثل الجوا واختلاف الأجسام بالحقيقة من جعل بعض الأعراض داخلة فيها" ثم ذكر السعد أن من أفاضل الحكماء من توهم أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وإن كانت أنواعاً

مندرجة تحته وذكر أن منشأ هذا التوهم استبعاد أن يذهب عاقل إلى أن الماء والنار حقيقة واحدة والاختلاف بالعوارض فقط وكرر السعد هذا المعنى وعزاه إلى المتكلمين أعني اتحاد الأجسام في الحقيقة وأنه ليس لها فصول منوعة وقال الفهري على قول الفخر في المعالم: "وإنما قلنا أن الأجسام متماثلة" المراد بالتماثل التساوي في جميع صفات النفس وزعم الفلاسفة أن الأجسام مختلفة ومعتقد المتكلمين والمعتزلة عدا النظام أن الجواهر والأجسام متماثلة وقال أيضاً: ثم ذكره لصفات نفس الجسم واشترك جميع الأجسام فيها فالأجسام البسيطة كالنار والهواء والماء والفلكية والمركبة من العناصر كالمعدنية والنباتية والحيوانية كثيفة كانت أو لطيفة متساوية في جميع هذه الصفات" وقال في موضع آخر: "والحكماء يزعمون أن حقيقته ـ يعني الإنسان ـ حيوان ناطق فيفصلونه بالناطقية ويريدون بها الصفة المستلزمة لصحة التميز العقلي والفكر النفسي والتصور الخيالي فيجعلونه فصلاً من إنسان لاعتقادهم أن الملائكة جواهر مجردة ونفيهم الجن" إلى آخره كلامه قوله: "وبرهانه ما يأتي من كون القدم لو كان جائزاً للقديم": أي ما يأتي في فصل البقاء قوله: "فهو معترض بين الشرط وجوابه": نكتة هذا الاعتراض فهم الملازمة من أول مرة بحيث لا يتشوق عند سماع الجواب إلى بيان الملازمة قوله: "وهو لا يكون إلا صفة نفسية أو لازماً لها": أي الحكم الواجب لا يكون إلا صفة نفسية كالتحيز للجواهر أو لازماً لها كالقدم فإنه سلب فلا يكون صفة نفسية وكأنه أراد باللازم: اللازم المساوي لأنه لو كان أعم لو يستلزم الصفة النفسية فما اختص بحكم واجب لم يلزم أن يختص بصفة نفسية فلم يلزم من ذلك أن لا يكون مثلاً فلو كان مساوياً لزم أن لو اختص به بعض العالم كالفلك مثلاً لاختص بصفة نفسية عن الزائد من الذات على النطفة لأن اختصاصه بحكم واجب يقتضي اختصاصه بصفة نفسية وهذا مثلاً كما يجب للفرس عدم قبول صنعة العلم والكتابة بخلاف الإنسان فيجب له القبول بناء على عدم التماثل باختصاصه

بحكم واجب يقتضي اختصاصه بصفة نفسية وهي: الصاهلية وهذا على رأي المنطقيين قوله: "مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر وأعراضها": أشار إلى مذهب الحكماء لأنهم يثبتون قسماً ثالثاً في العالم ليس بجوهر ولا عرض أي ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز وسموه بالجواهر الروحانية وبالمجردات أي المجردات عن الصورة والتحيز وجعلوا من ذلك النفوس والعقول وساعدهم على ذلك الغزالي وبعض الصوفية في النفوس البشرية خاصة وقال به بعض العلماء أيضاً في الملائكة فهي عندهم لا تتشكل ولا تعمر فراغاً ولا يلزم من ذلك مماثلتها للباري تعالى لأنها إنما شاركته في سلب وهو التقدس عن المقدار والشكل والتحيز فمشاركة كلامنا النفسي لكلامه تعالى في نفي الحرف والصوت والمماثلة إنما تكون بالاشتراك في أوصاف النفوس والفلاسفة يسمون العقول التي أثبتوها من أفلاك ملائكة وهم نافون لما أثبته الشرع لها ولا اعتبار بالتسمية قوله: "ليس نفس حقيقة جل وعلا ولا نفس حقيقة صفاته": يعني: أن الذي انتهى إليه التقسيم ليس حقيقة الله ولا حقيقة صفاته لأنه انتهى إلى سلب وهو سلبا التحيز والقيام بمتحيز قوله: "والذي اختاره بعض محققي المتأخرين الوقف في وجود هذا ا لزائد": ظاهر هذا الكلام أن وقف هذا المحقق في أن الزائد موجود أو ليس بموجود وليس في هذا ما يقتضي التوقف في الجواز أيضاً مع أن التوقف في الأمرين لا ندري هل يجوز أن نقطع بنفي الجواز كالمتكلمين وعلى الجواز فلا ندري هل وجد أو لا ولا نقطع بوجود كالحكماء لأن أدلة الفريقين ضعيفة وهذا المحقق من المتأخرين هو أبو العز تقي الدين المقترح ونصه: و إذا بطل مسلك الفريقين فالمختار في المسألة الوقف فإن الموجود المفروض لم تعلم حقيقته فيحكم عليه باعتبارها وليس فيما علمنا متوقف عليه فيدل به عليه فتعذر العلم به بخلاف ما نقول في الصانع فإنه وإن لم تعلم حقيقته إلا أن ما علمناه متوقف وجوده عليه فأسند العلم بوجوده إليه هذا وفيه ما يقتضي توقفه في الأمرين معاً الجواز والوجود لأن الجواز حكم على ما لم نعلم حقيقته ولم يتوقف عليه

شيء مما علمناه قوله: "لا يتوقف عليه السمع": أشار به إلى دفع سؤال استشعر وروده وهو أن يقال: هلا أثبتم حدوث الجواهر والأعراض بالسمع؟ وجوابه أن يقال: حجة السمع على حدوث شيء من الجواهر كالعالم والأعراض فلو ثبت حدوث العالم كله بالسمع لدار وبيانه: أن حجية السمع تتوقف على صدق الرسول ص وهو على دلالة المعجزة والمعجزة على وجود الصانع موصوفاً بالأوصاف المصححة للفعل والعلم بوجود الصانع على العلم بحدوث شيء من العالم فخرج من هذا أن حجية السمع تتوقف على حدوث شيء من العالم فلو توقف حدوث العالم كله على السمع لدار كما تقدم وقد أشار أيضاً في شرح الصغرى إلى ما ذكره هنا عند كلامه على استحالة مماثلته بالحوادث أعني: أنه يصح إثبات حدوث ذلك القسم بالسمع بخلاف سائر العالم قوله: "ومن المتكلمين من أثبت حدوثه بالعقل إلى آخره": وقع قريباً من هذا أو هو نفسه لإمام الحرمين في الإرشاد في باب الوحدانية حيث أبطل قديماً عاجزاً ونصه: "فلو أثبتنا قديماً غير مؤثر لكان لا يجب وجوده إذ لا يتعلق بوجوده جواز جائز من الأفعال وإذا كان جائزاً امتنع كونه قديماً إذ القديم يجب وجوده والجائز يقتضي وقوعه إلى مقتض فالحكم بالجواز والقدم متناقض" واعترضه المقترح فقال: هذا كلام يشير إلى التمسك بعكس الدليل العقلي لا يلزم عكسه والحق أن ما يفرض زائداً على الإله غير الإله لم تعلم حقيقته فلم يكن الحكم عليه من نحوه ولا أثر له فيستدل عليه باعتبار فعله فلم يبق إلا الوقف والالتجاء إلى السمع وقاطع السمع يشير إلى الله كان ولم يكن معه شيء ولا قديم إلا الله تعالى وصفاته كما سنبين ولا تتوقف دلالة المعجزة على نفي قديم غير الله فجاز أخذه من طريق السمع انتهى و قوله: "من نحوه": أي من جهة نفسه وحقيقته فبان بهذا أن أصل الاعتراض للمقترح وأن الذي للمؤلف إنما هو تنزيله في القسم الثالث للعالم على تقدير وجوده ومن هذا الوادي قول المؤلف في الوحدانية في فرد وجوب اتفاق إلهين ونفي وجوب الوجود لكل منهما إلى آخره قوله: "وقد كان

جل وعلا في الأزل قبل أن يوجد العالم وتوجد دلالته هو استدلال على عدم لزوم عكس الدليل": يعني: لو لزم عكسه للزم حدوثه تعالى لكن التالي باطل فالمقدم مثله وبه استدل الفخر في المعالم ورده الفهري بأن مدلول حدوث العالم إنما هو علمنا بوجود الصانع لا نفس وجوده تعالى حتى يقال: انتفى الدليل في الأزل ولم ينتف المدلول وقد زدت هذا بسطاً عند قوله في إبطال الاتحاد وبإجماع أرباب العقول أن الدليل يلزم طرده لا عكسه فانظره ثمة قوله: "وأيضاً لو نظرت إلى تغير صفات العالم إلى آخره": هذا هو المشهور بين المتكلمين في حدوث العالم وهو الاستدلال بحدوث أحد المتلازمين وهي الأعراض على حدوث الآخر وهي الجواهر فيفتقر إلى ثبوت الأعراض وحدوثها واستحالة تعري الجواهر عنها و إبطال حوادث لا أول لها وحينئذ يلزم حدوث الجواهر وحدوث الأعراض يتوقف على أربعة أمور: إبطال الكمون والظهور إبطال قيامها بنفسها إبطال انتقالها إبطال عدم القديم فصار هذا الدليل يتوقف بهذا الاعتبار على سبعة أمور ووجه توقف حدوث الجواهر على الأصول الأربعة: الأولى: أن جهة الدلالة هي أن ما لازم المتناهي لابد أن يكون متناهياً وإذا كان المعتمد الاستدلال بتناهي أجد المتلازمين على تناهي الأخر فلابد من إثبات زائد على الجواهر إذ الشيء لا يلزم نفسه وإذا ثبت الزائد فلابد من إثبات التلازم وإذا ثبت التلازم فلابد من إثبات تناهي أحد المتلازمين وهو الأعراض وتناهي أفرادها هو إثبات حدوث كل واحد منها وتناهي جملتها: هو إبطال حوادث لا أول لها وإن شئت أن تقرر هذا فتقول نظم هذه الدلالة أن نقول: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث و جواهر العالم لا تخلوا من الحوادث وقولنا: وجواهر العالم لا تخلو عن الحوادث يستدعي إثبات الزائد وأنه حادث وأن الجوهر لا يخلو عنه فهذه ثلاثة أحوال وقولنا ما لا يخلو عن الحوادث لابد لأن يكون حادثاً لأنه لو كان قديماً لأفضى ذلك إلى حوادث لا أول لها وهو الأصل الرابع ووجد توقف حدوث الأعراض على الأصول الأربعة التي ذكرانها ثانياً: هو

أن جهة الاستدلال هاهنا على الحدوث بالطرو والعدم لما سبق وجوده قبل الطارئ وتحقق الطرو يستدعي ثلاثة أمور ويلزم الحدوث والعدم ليستدعي تلك الأمور الثلاثة ويتحقق العدم وليس العدم هو الحدوث فلابد من بيان استحالة عدم القديم بيان هذا الكلام أنا نقول في تحقق الطرو أنه: لو لم يكن طارئاً لكان موجوداً قبل هذه الحالة ولو كان موجوداً قبلها لم يخل إما: أن يكون في محل أو لا وإن كان في محل فهو: إما هذا المشاهد فيه طريانه عليه أو غيره فإن كان هذا فقد كان كاكمنا وإن كان غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال وإن كان في غير محل فقد قام بنفسه وكذلك نقول في عدم هذا العرض لأنه لو لم يكن قد عدم لكان باقياً وهو إما أن يبقى في محل أو لا فإن كان في محل فهو في هذا المحل أو في غيره فإن كان في هذا فهو كامن وإن كان في غيره فلا يصل إليه إلا بالانتقال من هذا فيتحقق أنه عدم ويقال له: لما قلت أنه إذا عدم يكون حادثاً قلنا: لأن القديم لا يجوز عدمه وإذا لم يكن قديماً فيلزم أن يكون حادثاً فتحقق بهذه القسمة العقلية توقف الدلالة بالطرو والعدم على هذه الأقسام وهي أربعة هذا تقرير المقترح بلفظه وبالغ أيضاً المؤلف في شرح الوسطى في بيان ذلك وأما الدليل الذي ذكره المؤلف أولاً فهو عزيز الوجود في تصانيف علم الكلام وقد ذكره الشيخ أبو عبد الله بن مرزوق في عقيدة له وفي التنزيل الإشارة إليه في نحو قوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ وقوله سبحانه : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾ وكذا في الحديث كقوله ﷺ: "من عرف نفسه عرف ربه" على أحد التأويلات والدليل الثاني: هو الذي في الإرشاد وغيره وهو الذي سلكه في الصغرى وفي القرآن الإشارة إليه في نحو احتجاج إبراهيم قوله: "هذا خلف": يصح أن يضبط بضم الخاء أي كذب وباطل وبفتحها أي ما يرمى خلف الذهر لبطلانه قوله: " وإن قدر أن النفي مع وجود الطبيعة لطريان ضد": إنما خصص الطبيعة بهذا دون العلة لأن الطبيعة هي التي ينتفي مطبوعها لعدم الشرط أو لوجود المانع وكذلك العلة فإن معلولها لا

يتخلف فلا يحسن فيها هذاالتقرير حسب ما أشار إليه المؤلف بعد عند قوله: فإن أجيب عن الطبيعة بالمانع أو فوات الشرط في تأثير العلة قوله: "كي لا يلزم التسلسل في احتياج القبول إلى قبول وهلم جرا": يعني: أن القبول لو كان عرضياً للجوهر يطرأ عليه كطريان الحركة والسكون والعلم ونحو ذلك لتوقف على قبول آخر بمعنى أن الجوهر لا يتصف به حتى يقبله وكذا القول الثاني لأنه عرضي طارئ على هذا الغرض فإن توقف على الذي توقف عليه دار أو على غيره إلى هلم ما جرى تسلسل فلزم أن يكون نفسياً فلا تختلف فيه إذن أجناس المقبولات فقبول الجوهر للأكوان كقبوله للألوان والطعوم والروائح والشكوك والإرادات ونحو ذلك من الأعراض فلو خلا عن بعض المقبولات لخلا عن جميعها إذ الوصف النفسي لا يختلف كما لا يتخلف والشكوك إنما يكون من العرضيات واقتصار المؤلف على التسلسل إما لأنه قد يطلق على ما يعم الأمرين وإما تنبيهاً به على مقابلة قوله: "اعترض على الصغرى بأنه لا نسلم أن لذوات العالم صفات زائدة على وجودها إلى قوله والجواب": في ذكر هذه المنوع المدلول عليها فلا نسلم وترتيبها إشارة إلى بيان توقف حدوث الأعراض على الأمور الأربعة حسب ما نقلناه عن المقترح قوله: "حاكياً عن المعترض لكن تارة تكمن فيه بظهور حكم ضدها وتارة تظهر بظهور حكمة" : أشار بهذا إلى تفسير الكمون والظهور وأن كمون العرض ليس على معنى الاستتار كما هو في الأجرام وكذا ظهوره ولكن كمون العرضي عندهم أن يوجد في المحل ولا يوجب له حكماً وظهوره إيجابه الحكم للمحل الذي وجد فيه قوله: "وقد أطال المتكلمون معهم في الاستدلال على وجودها من غير حاجة إليهم أصلا" : في أكثر النسخ إليهم بضمير الجمع على حذف مضاف أي مكالمتهم أو مجادلتهم أو نحو ذلك و في بعض النسخ إليه بالإفراد أي الاستدلال ومن أدلة المتكلمين على ثبوت الأعراض تعاقب الأحكام الجائزة على الجواهر ونذكره تمريناً للطالب فنقول: إذا تحرك الجوهر بعد أن كان ساكناً مثلاً

فقد زال اختصاصه بحيزه الذي كان ساكناً فيه لتفريغه إياه ثم طرأ اشتغاله بحيز ثان واشتغال الحيز الأول والثاني جائزان وكل جائز لابد له من مقتض فإما أن يكون المقتضى لهذا نفس الجوهر أو لا و الأول باطل و إلا لاستحال كونه مع بقاء نفسه في غير ذلك الحيز المعين والثاني نفي وإثبات والنفي لااقتضاء له والإثبات مثل الجوهر أو لا والأول باطل لوجوب اشتراك المثلين في جميع صفات النفس والاقتضاء إنما يثبت للنفس وأنه لا اختصاص لما لم يقم بغيره ببعض الجواهر دون بعض ولجواز كونه شاغلاً للحيز مع فقدان جوهرآخر وغير المثل إما أن يقتضي باختيار أو إيجاب فإن كان بغير اختيار فلابد من قيامه به ليكون له به اختصاص فيقتضي الحكم له دون غيره وفيه ثبوت الأعراض والمختار لابد له من فعل والجوهر باق مستمر الوجود فلا يصح أن يفعل في حال بقائه فتعين أن يكون فعله فيه أمراً زائداً وهو العرض الذي ابتغيناه ولا يصح أن يفعل الحال الذي هي الحكم الجائز ككونه متحركاً أو ساكناً على انفرادها إذ فعلها يستدعي القصد إليها وذلك يستدعي تمييزها والحال أنها تتميز باعتبار معناها الموجب لها إذ لو تميزت باعتبار معقوليتها لأدى إلى ثبوت الحال بالحال ويتسلسل فتبين أنها لا تفعل على حيالها فتفعل مع وجود آخر موجب لها وهو العرض الذي ابتغيناه وهذا كله على القول بثبوت الحال وأما على النفي بالأمر واضح قوله: "إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد": كأنهم يرون أن التضاد إنما هو بين الأحكام ككون الشيء متحركاً وكونه ساكناً ولا يصح لأن الأحكام أحوال لا تتميز ولا تتماثل ولا تتخالف إلا بالتبعية للمعاني التي أوجبتها والإلزام إثبات الحال للحال وهو محال فالتضاد الذي بين المتحركية والساكنية إنما يكون لتضاد الحركة والسكون وهو معنى ما ذكره المقترح يعني: لأن التضاد نوع من التخالف والأحكام أحوال فلو خالفت لنفسها لأدى إلى ثبوت الحال للحال و يتسلسل قوله: :وأيضاً فالكمون والظهور اللذان قاما بالعرض ويتعاقبان عليه إلى آخره": أشار بهذا إلى أن الكمون والظهور عندهم

عرضيان وجوديان وهو لازم لمن أثبتهما لأن كون السكون مثلاً كامناً حكم جائز له وإلا لم ينتقل عنه فيتعلل فيكون كامناً بكمون آخر وكذلك الظهور قال المقترح: "وهذا عندي يلزم في الظهور ولا يلزم في الكمون ضرورة أن عدم اقتضائها حكمها أمر سلبي والسلب لا يعلل" قوله: "في إبطال الثالث والرابع أن كل من الأمرين يؤدي إلى قلب حقيقة العرض "هذا جاز في إبطال الكمون أيضاً لأن معنى السكون: ثبوت الجرم في حيزه ومعنى الحركة: انتقاله عنه فلو كمنا أو انتقلا أو قاما بأنفسهما لانقلبت حقيقتهما هذه وبطلت صفة أنفسهما التي هي إيجابها للجرم أن يكون ثابتاً في الحيز أو منتقلاً عنه قاله في شرح الوسطى قوله: "وأيضاً لو انتقلت للزم قيام بها": هذا من جهة أن الانتقال إن قيل به إنما يكون حكماً جائزاً فيتعلل فتكون الحركة منتقلة بانتقال فيؤدي إلى تسلسل وقيام المعنى بالمعنى وما لزم ذلك الأمر أوجب جوازه فيلزم تعليله ولو أمكن أن يكون واجباً أو وصفاً نفسياً لم يلزم محال لأن المعنى يتصف بالحكم الواجب والوصف النفسي ومثله ما ألزمناهم من كون الحركة ظاهرة بظهور من أجل أن ظهورها جائز أيضاً قوله: "لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه": أصل لكن في القياس الاستثنائي أن تدخل على الاستثنائية التي هي نقيض التالي أو عين المقدم فأصل الكلام أن يقال: لو وجدت حوادث لا أول لها لفرغ ما لا نهاية له عدداً قبل ما وجد منها الآن لكن لا يفرغ ما لا نهاية له عدداً لأن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه فينتج: لا توجد حوادث لا أول لها ولكنه أدخل لكن على بيان نفي التالي وذكر التالي بعده لقطع تشوف الناظر عن تطلب بيانه فقول المؤلف: وتقديرها إلى قوله: "الآن" هي الشرطية التي قدمنا وقوله: "ففراغ ما لا نهاية له" هي الاستثنائية وقوله قبله: "لكن فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه": هو بيان نفي التالي وأدخل عليه لكن للنكتة المذكورة هذا ما معنى ما كان يقرره شيخنا الإمام أبو عبد الله اليستني عن شيخه سيدي يحيى السوسي وقد أخذ سيدي يحيى عقائد الشيخ السنوسي عن أصحابه كالشيخ الصالح أبي

عبد الله محمد بن أبي مدين وكان محققاً فيها و قد أدرك شيخنا أبو عبد الله من أصحابه المنوفي وقرأ عليه رحمة الله على جميعهم وضعف السعد في شرح المقاصد هذا الاستدلال ونصه: "ومنها أي من وجوه بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها لأن ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لأن حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فإن غير المتناهي إنما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي" قوله: "وتبعهم على ذلك بعض من ينسب نفسه للإسلام وليس له فيه نصيب": الإشارة بالبعض إلى الفارابي وابن سينا ونحوهما ممن كان يقول بنفي الاختيار وقدم العالم ونفي المعاد البدني وغير ذلك من آراء الفلاسفة ويظهر الإسلام تستراً به وعصمة لدمه وماله لا غير و في معنى هؤلاء الحفيد ابن رشد ولهذا اتفق أهل الأندلس على نبذه قوله: "والاشتغال بمذاهبهم يطول": هو إشارة إلى نحو قولهم: أنه كان عن واجب الوجود عقل ثم كان عن هذا العقل الأول ويعنون به فلك العرش ونفسه مادته وصورته ثم كان عن عقل الفلك الأول عقل الفلك الثاني وهو فلك الكرسي ونفسه ومادته وصورته وهكذا إلا أن عقل فلك سماء الدنيا وهو فلك القمر فأثبتوا عشرة عقول وتسع نفوس وسموا عقل فلك سماء الدنيا وسموه بالعقل الفياض وهو الذي يعطي لهذا العالم السفلي ما يتهيأ له إلى غير ذلك من ترد ترهاتهم التي لا يقول بها عاقل وقد انتصب لردها المقترح في شرح الإرشاد بكلام محقق منور فراجعه والله أعلم قوله: "وأيضاً يلزم على حوادث لا أول لها": ألزم بعضهم التناقض في قولهم: حوادث لا أول لها لأن الحادث ما له أول وأجيب بانفكاك الجهة فلا تناقض لأن المراد: حوادث بحسب الشخص ولا أول لها بحسب النوع فحوادث إشارة إلى أن كل واحد مسبوق بعدم نفسه ولا أول لها: إشارة إلى أن ليس تنتهي إلى واحد هو أول العدد ومن شرط التناقض توارد النفي والإثبات على شيء واحد وهنا ليس كذلك إذ الأولية المثبتة

في حوادث غير المفنية في [لا أول لها] فالمراد بالمثبت ابتداء وجود الشيء في نفسه وتحقيقه بسبق عدمه على وجوده وبالمنفي ما يقابله لا الثاني و الثالث وتحقيقه أنه غير مسبوق بوجود غيره وحقيقة الحادث أن يسبق عدمه لا عدم غيره وسبق عدمه له لا يستلزم سبق عدم غيره وقد نبه على هذا المقترح رحمه الله وهو ظاهر لكن قول المؤلف بعد: وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر ومن حقيقته أن يكون له أول قد يوهم قبول اللازم والله أعلم قوله: "وتلك العدمات كلها مجتمعة في الأزل إذ لا ترتيب فيها": بيان اجتماع العدمات كلها في الأزل أنا نفرض حوادث ثلاثة مرتبة الوجود ثم نتوهم في عدم الحادث الأول أنه خط صار منها إلى الأزل ثم في الحادث الثاني الذي بعد الأول عدم آخر صار منه أيضاً إلى الأزل ثم كذلك الثالث فيلزم على هذا أن كلا من الحوادث مسبوق بعدم صار إلى الأزل وتلك العدمات مجتمعة في الأزل لا ترتيب فيها ألا ترى أنه لا يقال: كان عدم هذا قبل عدم هذا بخلاف الوجود فإنك تقول: كان وجود هذا لأن وجود الأول سابق على وجود الثاني ووجود الثاني على وجود الثالث فقد اجتمعت إذن عدماتها في الأزل وذكر السعد أن هذا الدليل اعترض فحوى كلامه يعطي أنه سلم الاعتراض وهو ضعيف فتأمله ونص السعد: ومنها لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منهما مسبوق بعدم أزلي لأن ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الأزل إذ لو تأخر شيء منها عن الأزل لما كان أزلياً فإذا اجتمعت العدمات في الأزل بأن حصل شيء من الموجودات في الأزل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال واعترض لأن الأزل عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى أزلية العدمات أنها ليست مسبوقة وهذا لا يوجب تقارنها في شيء من الأوقات وما يقال: أنها لو لم تكن متقارنة في حيز ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا تكون قديمة إنما يستقيم في ما يتناهى عدده

بالعدمات لا تتقارن في حين ما لعدم تناهيها لا لتعاقبها قوله: "ويستحيل أيضاً أن يكون أحدهما أكثر من الأخر إلى آخره": هذا التقرير قد يشكل لأنه مبني على أن حقيقة الأقل لا يصير عند العد ثانياً قبل الأخر والأكثر عكسه وهي غير مسلمة ولقائل أن يقول: الزائد هو الأكثر والناقص هو الأقل ولا نأخذ في حقيقة الأقل فناءه قبل الأخر أو يقول: القسمة في العدد ثلاثية مساواة وأقلية وأكثرية وزيادة ونقصان وهذا بعيد جداً أو يقول: القسمة ثنائية مساواة وزيادة ونقصان والأقلية والأكثرية نوع من الزيادة والنقصان وهذا أقرب مما قبله إذ لا منافاة بين الكثرة والزيادة وكذا القلة والنقصان مما من الطوفان إلى الأزل أقل مما هو من الأزل إلى الآن ولذلك قرر الأعاجم هذا البرهان وهو برهان القطع والتطبيق غير هذا التقرير كسعد الدين والبيضاوي والعضد في المواقف والمراصد وغيرهم كالفخر والفهري والمؤلف في شرح الوسطى وبيان تقريرهم أن يقال: لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا أن نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلاً إذا ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض أيضاً من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دوارت مثلاً جملة أخرى ونطبق الجملتين الجزء الأول من إحداهما بالأول من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا لا إلى نهاية فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزءاً من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساوياً للناقص وهذا باطل وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزاءه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه والزائد عن المتناهي بمتناه بلا شبهة فتكون الزائدة أيضاً متناهية فيلزم تناهيها وهو خلاف المفروض أعني: عدم تناهيها في تلك الجهات فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجود عدمه كان محالاً قطعا وعلى هذا التقرير درج ابن زكري في قصيدته حيث قال: ولا يصح نفي الأولية عن الحوادث ولو نوعية برهانه بالقطع والتطبيق تقريره عند ذوي التحقيق جملة ما حدث للطوفان طبق ليومن على

البيان إن لم يكن في الثاني خلق الأول فالكل والجزء سوى في المثل فالمتناهي بالنقيض حققا بقطع الأول التناهي صدقا والجمع بين النفي والنهاية والانقضاء مستحيل غاية قوله: "وأما بيان لزوم هذا المحال": أي في بيان أنه يلزم على كون الحكم له أول أن يوجد عدد متناه زيد عليه واحد فصار الجميع غير متناه قوله: "لكن قد حكم عليه عند تمام الألف مجموعاً إلى الحركة الواحدة": أي على ما قبل الواحد وألف حال كونه مجموعاً قوله: "وإن شئت فاقتصر على ما قبل هذه الحركة": يشير بهذا الكلام وما قبله إلى أن لفظة [ما] من قوله في الأم لزم أن يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد يحتمل أن تكون واقعة على ما قبلها التي انقطع عنها الحكم وما بعدها يحتمل أن تكون واقعة على ما قبلها فقط وهو الأقرب قوله: "عن مقارنة متجدد بمتجدد":هذه المقارنة هي النسبة بين المتجددين وهما حادثان والنسبة متأخرة عن المنتسبين كتأخر الاخوة عن وجود الأخوين فتكون النسبة حادثة ضرورة أن المتأخر عن الحادث حادث وبعض الفقهاء يقول في حقيقة الوقت إذا اقترنا خفي بجلي فالجلي وقت للخفي فهو عندهم أخص من الزمان كان يقال لمن خفي عليه سافر زيد دون طلوع الشمس سافر زيد وقت طلوع الشمس ولو كان أعمى مثلاً علم بسفر زيد دون الطلوع يقول له: طلعت الشمس وقت سفر زيد قوله: "إذ لا واسطة بينهما في حق كل موجود": أي لا واسطة بين القدم والحدوث إذ أحدهما مساو لنقيض الأخر فقدم مساو للاحدوث وحدوث مساو للا قدم وكما لا يخرج الشيء عن النقيضين إذ النقيضان لا يرتفعان كذلك لا يخرج عن الشيء وما يساوي نقيضه قوله: "في تعريف الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة أو بمراتب": هذا أعني قوله بمرتبة أو بمراتب لا ينافي قوله قبله يلزم في الدور توقف الشيء على نفسه بمرتبتين لأن المرتبتين هما باعتبار الشيء ونفسه والمرتبة باعتبار الشيء وفاعله الذي هو غير نفسه فإذا توقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (أ) فقد توقف الشيء الذي هو (ب) على (أ) الذي هو كان

يتوقف على (ب) بمرتبة أي كان فاعله بلا واسطة فقوله: [بمرتبة] يتعلق بتوقف الثاني ثم إذا كان (ب) فاعل (أ) وكان (أ) فاعل (ب) فإذن (ب) متقدم على (أ) المتقدم على نفسه لكونه أيضاً هو فاعل (ب) فقد تقدم لاشيء على نفسه بمرتبتين وتأخر عنها بمثل ذلك إذ (ب) من حيث هو فاعل في الدرجة الأولى (أ) في الثانية لوجوب سبق الفاعل على فعله ومن حيث أن (ب) أثر (أ) يتأخر عنه فيكون في الدرجة الثالثة فلزم أن يكون في الأولى من حيث أنه متأثر وفي الثالثة من حيث أنه أثر وإنما تكون المرتبة الواحدة لو يكون حيث أنه أثر في الدرجة الثانية ولا يكون كذلك لأنه قد حصل في الثانية أثره الذي هو (أ) فقد تقدم على نفسه بمرتبتين وتأخر عنها بمرتبتين فإذن أقل الدور مرتبتان إذ هذا التقدير في الدور الذي يكون بلا واسطة فقد بان بهذا بأنه لا تناقض في كلام المؤلف والله سبحانه أعلم وأبين من هذا الجواب أن يقال: المرتبتان في تقدم الشيء على نفسه والمرتبة الواحدة في تقدم الشيء على غيره المتوقف على ذلك الشيء فالأول في التقدم باعتبار النفس وفي الثاني في التوقف باعتبار الغير والله تعالى أعلم قوله: "وقيل: [صفة نفسية] أي ليس بزائد على الذات ومرجعه إلى الوجود المستمر أزلا ": أنظر هذا مع أن الوجود عند الأشعري والجمهور عين الموجود فليس بصفة وإنما هو الموصوف بالصفات والمعتزلة ممن يقول أنه وصف نفسي ويقولون أنه أخص أوصاف الله تعالى وليس الوجود بأخص حتى على القول بأنه حال وهو قول الفخر فتفسيره إذن مشكل وقد فعل ذلك في شرح الصغرى ففسر القدم والبقاء على أنهما نفسيان بالوجود ولعل القائل بأن القدم استمرار الوجود في الماضي والبقاء استمرار الوجود في المستقبل يقصد بهذا التفسير السلب والله أعلم وقد فسر المقترح البقاء باستمرار الوجود مع كونه يرى أنه سلب فقال: "عد كونه من الصفات النفسية لا نرضاه وليس لابقاء عندنا إلا استمرار الوجود ونثبته في حقه تعالى على وجه يمتنع العدم عليه" انتهى ومثله للشريف في شرح الأسرار قال: "والذي ارتضاه رحمه الله من أن البقاء لا

يرجع إلى صفة نفس ولا إلى صفة معنى وإنما يرجع إلى دوام الوجود صحيح وهو مختارنا" قوله: "ورد بأنه لو كان نفسياً للوجود لما عرى عنه وجود كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالبقا": أنظر كيف رد القول بأن قدم الصانع نفسي له بطريان العدم على الجوهر إن قدم الجوهر غير قدم الصانع كما نبه عليه بقوله: اعلم أن القدم يطلق في مقتضى اللسان بإزاء معنيين وقال بعد ذكره للمعنى الأول وهو قدم الجوهر: وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا إذ وجوده ليس وجوداً زمانياً فلا يلزم إذن من طرو قدم الجوهر عدم كون قدم الصانع نفسياً لأنهما قدمان مختلفان ولا يقاس الغائب على الشاهد إلا بأحد الجوامع الأربعة إلا أن يقال مرجعهما إلى استمرار الوجود أو لا وإن كان أحدهما مفيداً بزمان وهو قدم الجوهر والأخر غير مقيد به فقد اشتركا في مطلق استمرار الوجود في الماضي ثم هذا الذي رد به المؤلف قد سبق إليه غيره والمؤلف تابع بعد ذكره المقترح في الأسرار وفي شرح الإرشاد واعتذر في الأسرار عن الإيراد السابق بأن الشاهد سلم فقال: "لا يصح أن يكون البقاء صفة نفس لأن معناه في الحادث إنما يعقل بعد توالي أزمنة وكيف تخلو الحوادث في أول زمن عن صفة نفسية والحوادث سلم تعرف بها حقائق الأمور لتثبت بالدليل غائباً على وجه يخالف الشاهد فليتأمل ذلك حق التأمل" وقال في شرح الإرشاد: "وأما من قال أن الباقي باق لنفسه فلا يستقيم له ذلك من حيث أنه لا يتحقق معنى كون الجوهر باقياً في أول زمن حدوثه وكيف يتخلف عن الشيء في أول زمن حدوثه صفة نفسية" ورد أيضاً في شرح الصغرى كون القدم والبقاء نفسيين بصحة تعقل الذات بدونهما والوصف النفسي لا تعقل الذات بدونه وفيه أيضاً أن يقال إنما يتوقف على تعقل الوصف النفسي تعقل الذات بالكنه أما مطلق التعقل والشعور بالذات بوجه ما فلا يتوقف على تعقل الوصف النفسي كإدراك شبح من بعيد بدون معرفة حقيقته وبدون تعقل أوصاف نفسه وكذا يقال في الباري سبحانه أنه إنما يعقل بوجه ما لا بالكنه والحقيقة على الصحيح وذلك لا يتوقف

على تعقل أوصاف النفس أو شيء منها وقد يجاب بأن مراده بالذات مطلق ذات الشيء لا خصوص ذات الإله لكن يرد عليه البحث السابق وهو اختلاف معنى القدم في القديم والحادث فانظره قوله: "ويجب أن يكون بقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به وإلا لزم نقض الدليل": يعني بالدليل كونه تعالى قديماً فإن هذا القائل جعل كونه قديماً وصفاً معنوياً معللاً بالقدم فهو عنده دليل على قيام القدم بالذات كما تدل العالمية على العلم والقادرية على القدرة للتلازم الذي بين العلة والمعلول عقلاً وبالأحوال المعنوية استدل أهل السنة على ثبوت صفات المعاني فيقال لهذا القائل القدم موصوف أيضاً بكونه قديماً كالذات فيلزم قدم قائم به وإلا لزم نقض الدليل ولا يصح أن يكون قديماً وهو أن يوجد بدون مدلوله وهو محال: فلا يصح أن يكون القدم قائماً بنفسه حتى تكون قديمته وصفاً نفسياً له فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى لأن فيه نقض الدليل ولا يصح أن يكون قديماً بقدم الذات لأن المعنى إنما يوجب القدمية لها ومثل هذا يقدر أيضاً في قدم العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات وكذلك يلزم مثله في البقاء لو جعل وصفاً وجودياً كما هو مذهب الأشعري لأنه يقول الباقي باق ببقاء فيرد عليه ما سبق في القدم قوله: "وهذه الأقوال الثلاثة مقررة أيضاً في صفة البقاء": القول بأنه نفسي نسب للقاضي والإمام والقول بأنه صفة المعنى قول الأشعري كما سبق فيه قال القاضي الله أعلم إني لم أخالف أشياخي لأذكر ولكن التقليد في علم الكلام ممتنع قوله: "وأن تجويز العدم اللاحق يوجب تجويز العدم السابق": هذا عكس النقيض الموافق لما قبله أعني قوله: وجوب القدم يستلزم أبداً وجوب البقاء إذ هو في قوة قولنا: كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وعكسه بعكس النقيض الموافق: كل ما لم يستحل عدمه لم يثبت قدمه وهذا معنى قوله وأن تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق وكل قضية يلزمها عكسها و عكس نقيضها فيلزم من صدق الأصل صدق العكس وإن شئت قلت: قولنا تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق يعطي أن

القديم واجب البقاء وعكسه بالموافق غير الواجب البقاء ليس بقديم، أو نقول كل قديم يجب له البقاء ، و عكسه أيضا الموافق كل ملا يجب بقاءه، فليس كل ما ثبت قدمه استحال عدمه يرد على هذا عدم الممكن في الأزل فإنه قديم و يصح زواله بوجود فيما لا يزال و يجاب فان مراده قدم الأمر الموجود والثابت في الخارج فهو الذي يستحيل زواله و فيه جرى الدليل وأما عدم الممكن في الأزل فلا يستحيل زواله و فيه جرى الدليل وأما عدم الممكن في الازل فلا يستحيل زواله و لا يطرد فيه الدليل لأن الأمر الوجودي اذا صح عدمه كان وجوده جائزا فكان له مقتضى و ينحصر في المختار و أثره حادث لسبقه بأختياره و القصد اليه و قد فرض قديما هذا خلف بخلاف العدم يكون قديما فإن صحة زواله لايستلزم ثبوت مقتضى له و العدم السابق لا أثر و انما خالف القاضي في اللاحق وكذا قال الفخر في الأربعين أن العدم الازلي لا يمتنع زواله فإن العالم كان معه و ما وقع زال ذلك بوجوده و لذلك قيد دعواه في الأربعين بأن كل موجود أزلي يمتنع زواله الفهري و لا حاجة إلى هذا التقييد فإن عدم العالم في الازل واجب و لم يزل ذلك القدم قدما و إنما يزول بوجوده في الازل لا بوجوده فيما لا يزال و الى الجواب الأول أشار الإمام أبو العباس ابن زكري بقوله ان قيل ذا النفي القديم يمتنع زواله و ذاك أمر مندفع قلنا القديم الذي لا يزول هو الوجودي اقتضى معقول قوله و الدليل المشهورين المتكلمين فيه طول و تقسيم هذا الدليل هو الذي سلكه في الإرشاد ذكره في الكلام على حدوث العالم لأن استحالة عدم القديم من الأصول السبعة التي يتوقف عليها حدوث العالم لأن الحركة مثلاً إذا عدمت فلا يلزم من عدمها حدوثها إلا إذا استحال عدم القديم قوله: "والمقتضى المختار لا يفعل العدم إذ ليس بفعل": يعني: لأنه نفي محض فامتنع أن يكون فعلاً وزيد في تقرير هذا الاستدلال أنه لا فرق بين قولنا: فعل العدم وبين قولنا: لم يفعل شيئاً وأن العدم لا شيء ومن فعل لا شيء لم يفعل شيئاً وهذا القسم هو الذي وقع النزاع فيه لأن القاضي يقول: إن العدم اللاحق يكون بإيثار

واختيار وأنه يصح أن يكون فعلاً ولا يسلم أنه لا فرق بين فعل القدم ولم يفعل شيئاً بل إعدام الشيء أثر ظاهر وهو مختار المؤلف ولهذا قال في رسم القدرة: صفة يتأتى بها إيجاد الممكن وإعدامه على وفق الإرادة وقد بالغ في الاحتجاج له في شرح المقدمات فراجعه قال بعضهم: بل العدم أثر فإنه إذا كان الشيء موجوداً ثم أعدم إما أن يقال وقع الشيء أو لم يقع الثاني: و هو أن يقال لم يحدث شيء ولا وقع أصلاً مكابرة فإذا قيل وقع فذلك الواقع به تعلقت القدرة وعلى مذهب الشيخ والأستاذ والجمهور لا يكون العدم بالقدرة فعدم العرض واجب لعدم صحة بقاءه فلا تتعلق به القدرة إذ متعلقها الممكن وكذا عدم الجواهر واجب قطعا عند قطع الله إمداده له للأعراض إذ يجب عدم الشروط عند عدم شرطها فإذا أراد الله تعالى عدم الجوهر قطع عنه الإمداد بالأعراض أو خصوص عرض البقاء في قول الشيخ فيجب عدمه وعلى مذهب القاضي يكون العدم بالقدرة الفهري قد علم من أقوال الأشعرية أن الأعراض لا تقبل البقاء فهي واجبة العدم في الزمن الثاني من وجودهما فلا يحتاج إلى زائد يضاف عدمها إليه قوله: "وغير المختار إما عدم شرط أو طريان ضد": حصر القسمة في ثلاثة الفاعل المختار وعدم الشرط وطريان الضد باعتبار الخصوم إذ ليس ثم من يقول إن العدم يكون بقسم رابع وكفانا ذلك مؤنة التعرض لإبطاله وإلا فالحصر في الثلاثة ليس بعقلي نبه على هذا المقترح في شرح الإرشاد "وقد أورد يعني: صاحب الكتاب قسمة غير دائرة بين النفي والإثبات فإنه لم يذكر فيها من الأقسام سوى الضد والشرط والفاعل وهذه هي المقولة في عدم الجواهر والأعراض فمن قائل تعدم بضد ومنهم من يقول: تعدم لفقدان شرط ومنهم من يقول: تعدم بالفاعل فأخذ تلك المذاهب وذكرها أقساماً" انتهى والقائلون بفقدان الشرط فريقان أحدهما يقول: بأن شرط استمرار وجود الجوهر قيام البقاء به فإذا عدم البقاء لزم عدمه والفريق الثاني يقول: شرط بقاءه استمرار خلق الأعراض فيه فإذا لم يخلق فيه عرض لا يصح خلوه عنه لزم عدمه

والمعتزلة تزعم أن للجوهر ضداً وهو الفناء وأن به يعدم قالوا: وهو معنى قائم بنفسه ولا اختصاص له بجوهر دون جوهر فلا يجوز أن يعدم بعض الجواهر دون بعض فلابد من عدم الكل عند وجود ضد الكل ولا إشكال في بطلان ما ذكروه وطالع المقترح قبل الكلام في معاني أسماء الله عز وجل قوله: "وأيضاً فالضد إن قام بالقديم لزم اجتماع الضدين وإلا بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص": هذا وجه آخر مخالف للأول وهو قوله: وإن طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين وإن طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتض لأن التقسيم يخالف التقسيم من حيث العجز ومثل هذا كثير في الجدل ومعنى بطل اقتضاؤه لعدم الاختصاص: أي بطل إيجابه للقديم العدم لعدم اختصاصه به أي قيامه به والمعنى أن ما يوجب الحكم في محل قام به ولو صح أن يوجب المعنى الحكم لما لم يقم به لزم أن العلم مثلاً إذا قام بجوهر أوجب لكل جوهر كونه عالماً وهو باطل على الضرورة وبيان الملازمة: أن نسبته إلى جميع ما لم يقم به نسبة واحدة قوله: "قالوا بل بنفس وجودها تنعدم ولا بقاء لها أصلاً": يعني أن الجوهر الأبيض تتوالى عليه البياضات فينعدم بياض ويخلفه آخر إثره كجرية الوادي وخيط مكنانة الرمل فما رئي من بياض الجوهر في الزمن الثاني غير ما رئي في الزمن الأول و إن كان و انحسر قد يغلط فيتوهم الإنسان أن ما رأى ثانياً هو ما رأى أولاً و إن كان ذلك البياض دائماً باقياً كما قد يتوهم ذلك في جرية الماء وقد أشار بعض العلماء إلى أن هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾ والحس يغلط كثيراً بحسب مشاركة الخيال ومنه رؤية النار الصغيرة في الظلمة من بعد كبيراً بسبب تكيف الهواء الملاصق لها بكيفية النور الفائض عن جرم النار وكرؤية الكبير من بعد صغيراً كالنجوم لوقوع الشعاع على بعض أجزاء المرئي دون بعض ورؤية الساكن متحركاً كراكب السفينة يرى الشط متحركاً بحسب تحرك شعاع بصره عليه والمعدوم موجوداً كرؤية السراب ماءاً كرؤية الجسم الشفاف الرحراح فيغلط في اعتقاد أنه ماء لمشاركته الماء في ذلك

والواحد كثيراً كرؤية القصر قصرين بسبب انقسام الشعاع لمن غمز جفنيه من وسطهما ولارؤية الكثير واحداً كرؤية الخطوط الخارجة من مركز الرحى إلى محيطها المختلفة الألوان لوناً واحداً بسبب أن كل خيط يرتسم في الحس المشترك فلا يذهب حتى يرتسم فيه لون الثاني فيحصل منه لون آخر في الخيال فيعتقده كذلك في الخارج وكوجدان صاحب المرة الصفراء السكر مرا بسبب أنه عند ملاقاته للفم تكيف بكيفية الفم فصار مرا هذه الأمثلة الخمسة ذكرها الفهري بتعاليلها وقال إلى غير ذلك من الأمثلة التي يقدح بها الطاعنون على الاعتماد على الحسيات ويردون حكمها ويزعمون حصر اليقينيات في المعقولات ذلك كأفلاطون وأرسطوطاليس وبطيلموس وجالينوس انتهى وإنما يعمل بمقتضاه حيث لا يعارضه العقل من غلطه إدراك المريض لطعم الماء ونحوه مرا قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد وينكر الفم طعم الماء من سقم ومن يك ذا فم مريض يجد مرا به الماء الزلالا ومنه أن الذي يدير شعلة نار في يده بسرعة يراها هو وغيره دائرة وليس كذلك وإنما هي نقطة وكذلك رؤية رجل على قدر الدينار والشمس على قدر القصعة الكبيرة وقد قام البرهان في علم الهيئة على خلاف ذلك ومنه رؤية الأحوال الواحد اثنين ومنه رؤية الضوء بعد الفجر فإن الحس يتوهم أنه خرج دفعة وكذا نمو الصغير والنبات ونحو ذلك ومنه توهم أن البياض ونحوه من الأعراض على الجواهر كرواق عليه متصلاً به وليس كذلك وإلا كان البياض جواهر وانظر المعيار للغزالي فقد ذكر من هذا النوع كثيراً قال الشريف أبو يحيى زكرياء في شرح الأسرار العقلية: لو سئل العاقل عن كيفية قيام الأعراض المشاهدة بالحس بالجواهر كالألوان لما أمكنه عقلية ذلك أبداً ولعل المؤلف عبر [بقالوا] تبرءاً من تلك الدعوى لعدم سلامة الدليل على أن العدم لا يفعل وقد خالف فيه القاضي وهو مختار المؤلف كما سبق قوله: "لو بقيت لاستحال عدمها": بيان الملازمة: أن العدم حينئذ يكون طارئاً والطارئ لابد له من مقتض والمقتضي يحصل محصور في ثلاثة كما ذكر

وهي كلها باطلة فإذن يستحيل العدم كيف والعدم معلوم و فيها قطعاً فإذن لا تبقى بل يكون العدم واجباً فلا يفتقر إلى مقتض لعدم طروه قوله: "لأنها لو بقيت لاستحال عدمها لما ذكر في التقسيم": من جملة ما ذكر في قسم الضد أنه ليس إعدام الطارئ للحاصل بأولى من منع الحاصل للطارئ وقد اعترضه الفهري بأنه لا مانع أن تترجح نسبة الإعدام إلى الطارئ بأن الله تعالى أراد إيجاب الوصف الطارئ ووجوده لا يجامع وجود الحاصل فينفيه قوله: "وجزم الفخر بصحة بقاءها": قال في المعالم: "الحق عندي أن الأعراض يجوز عليها البقاء": الفهري صحة بقاء جملتها لم يصر إليه أحد من المخالفين للأشعرية فإنهم ساعدوهم على أن الحركة لا تبقى وكذلك الأصوات وترددوا في الإرادات وقد تقرر في مسألة الجوهر الفرد أن الحركة من الموجودات السيالة قوله: "فإن بقي في حيزه فهو ساكن وإن انتقل فهو متحرك": اختلف في تفسير الحركة والسكون فقال الفخر في المعالم: "الحصول الأول في الحيز الثاني هو الحركة والحصول الثاني في الحيز الأول هو السكون وحصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث هو الإجتماع و حصولهما في حيزين لا يتخللهما ثالث": هو الإفتراق واعترض عليه بأن ما ذكره غاية الحركة والسكون لا نفس الحركة والسكون وقال بعضهم السكون: كونان متواليان في مكان واحد والحركة: كونان متواليان في مكانين وهو معنى ما قاله الفخر في غير المعالم ومعنى تفسير بعضهم للسكون بأنه حصول الجوهر في الحيز الواحد أكثر من زمن واحد وتفسير السكون بهذا أقرب إلى استعمال اللفظ في العرف قاله الفهري وكلام المؤلف هذا محتمل للتفسيرين وعلى كل من التفسيرين لا يكون الجوهر في أول حدوثه متحركاً ولا ساكناً لكن لا يضر ذلك بالاستدلال بملازمة الجوهر لهما على حدوثه لأن الجوهر على هذا التقدير أعني: تقدير خلوه عنهما مفروض الحدوث ولأن الكون الذي لا كون قبله حادث قطعاً فيه المطلوب وتسليم المدعى ولا يضر هذا أيضاً حصر المؤلف لكونه مفروضاً في الجوهرين في الأزل وقال الأشعري: إذا

كان الجوهر في مكان فالكون الأول فيه سكون فإن تحرك إلى مكان آخر فأول كون في المكان الثاني سكون فيه وحركة إليه يعني باعتبارين فعلى هذا يكون تقابل المتحرك والساكن تقابل الأخص والأعم فكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركاً وقسمة الجواهر على هذا إلى متحركة وساكنة مانعة به خلو فقط وعلى ما قبله تمنع الجمع فقط الفهري وأكثرهم يفسر السكون بمجرد الحصول في الحيز وهو عندهم أمر ثبوتي فإنه محسوس والعدم لا يحس وقال بعض الفلاسفة السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً فجعلوا تقابل الحركة والسكون من تقابل العدم والملكة قد يطلق الفلاسفة اسم الحركة على ما هو أعم من النقلة في الأين فيقولون إنها عبارة عن انتقال الشيء عن حالة له بالفعل إلى حالة له بالقوة فيدخل فيه الكيف كانتقاله من النمو إلى الذبول ومن البرودة إلى الحرارة ومن الرطوبة إلى اليبوسة قوله: "لاستحالة وجود جرم لا نهاية له": أتى بهذا دليلاً على لزوم اختصاص الجرم بمقدار فيلزم حدوثه وبيان استحالة جرم لا نهاية له إذا تحرك فقد فرغ حيزاً من أحد جانبيه وشغل جانبه الأخر فراغاً فهذا الجانب الذي فرغ الحيز تعين تناهيه والأخر أيضاً لما شغل الحيز علم أنه كان مسبوقاً بذلك الحيز قبل أن يشغله فهو إذن متناهي من الجانبين فقد استحال وجود جرم لا نهاية له لكن هذا إنما يتم في جسم فرض تناهيه من طرف فهو الذي يجوز تحريكه بالضرورة وأما ما لا يتناهى من كل جانب فلا يجري فيه هذا الدليل وقد احتج على استحالته بغير هذا و في شرح المقترح فرض الصانع جسماً لا يخلو إما أن يكون جسماً لا يتناهى أو جسماً متناهياً فإن كان جسماً لا يتناهى فلا يمكن أن يكون غير متناهي من جميع الجهات فإن ذلك يمنع وجود غيره من الأجسام فلابد من القول في هذا الفرض أن يكون متناهياً من بعض الجهات فتجوز حركته إلى الجهة المتناهية ويلزم منه تناهيه من الجهة الأخرى لا محالة لأن الحركة تفريغ واشتغال فلا يشغل من جهة إلا وقد فرغ من الجهة الأخرى ويجب تناهيه لا محالة قوله: "وأيضاً فلو كان

جسماً مركباً من جزأين فأكثر إلى آخره": البرهانان السابقان قبل هذا على استحالة كونه جرماً مطلقاً فيبطل بهما كونه جسماً أو جوهراً فرداً وهذا مختص بإبطال الجسمية والتركيب وبالجملة فالتركيب يستحيل على الإله مطلقاً ولا فرق في الاستحالة بين المركب من أجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين لأنه مركب عندهم من جواهر إذ يثبتون الجوهر الفرد والمركب من أجزاء عقلية إما من مادة وصورة كالجسم عند الحكماء إذ ينفون الجوهر الفرد أو من جنس وفصل كالإنسان والطائر والبياض والسواد قوله: "فإنهم اعتقدوا أن معبودهم جوهر": أي أصل الأقانيم إنما جعل المركب أصلاً لأجزائه والمعروف العكس لما أشار إليه فخر الدين في تفسيره عند كلامه على سورة الفاتحة إن المركب قبل البسيط في الحس والبسيط قبل المركب في العقل ومن هذا الأخير جاء المعروف السابق وأشار بهذا التفسير إلى أنهم أرادوا بالجوهر غير الجوهر في اصطلاح المتكلمين وهو المتحيز فما أطلقوه هم على معنى المتحيز وإنما أرادوا به أصل الأقانيم قوله: "وجعلوا الذات تتركب من مجرد أحوال لا وجود لها أو وجوه واعتبارات لا توجد إلا في الأذهان": أشار بهذا إلى قولين لهم في هذه الأقانيم فمنهم من يزعم أنها أحوال ثابتة في الخارج لم تنتهي إلى درجة الوجود فهي واسطة ومنهم من قال هي وجوه واعتبارات في الذهن لا ثبوت لها في الخارج أصلاً وهذا أظهر في البطلان مما قبله قلت: هكذا كان في غالب ظني ثم طالعت كتاب المقترح فوقع الشك هل المراد الإشارة إلى القولين أم لا؟ وكذلك أن صاحب الإرشاد قال: الأقانيم عندهم هي بمنزلة الأحوال عند القائلين بها فقال المقترح عليه ما نصه: تشبيهها على أصلهم بالوجوه والاعتبارات على رأي بعض نفات الأحوال أقرب فإن الأحوال صفات عديدة لموصوف واحد على رأي من أثبت الأحوال والنصارى نفوا التعدد انتهى فأكان الشيخ السنوسي أراد أن يشير إلى ما قاله الإمام في الإرشاد وما قاله المقترح فردد الأقانيم بين الأحوال و الاعتبارات كترديد الفهري قبله قوله: " أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص":

أراد بالمحل: محل الصفات وهي الذات التي تقوم بها الصفات و يطلق ويراد به الحيز الذي يعمره الجوهر وكذا يطلق ويراد به المكان والمكان جرم لأنه إذا تمكن جرم على جرم فالأسفل مكان للأعلى وقيل: المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر و هو المحوي كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه وقيل: اسم للفراغ الذي يشغله الجسم قال السعد": والجهة اسم لمنتهى مأخذ الإشارة أو مقصد المتحرك" انتهى وكل ما هو حاصل في المكان فهو شاغر للحيز وقد يشغل الحيز ولا تكون في مكان كما تقول في جملة العالم أنه في حيز وليس في مكان إذ الحصول في مكان لابد فيه من تمكن حجم على حجم فلو كان العالم في مكان والمكان حجم لاستدعى كل مكان مكاناً إلى غير نهاية وهو محال قاله الفهري وما فسر به القيام بالنفس هو قول الأستاذ فهو مختص بالله سبحانه ومن الأئمة من اصطلح على إطلاق هذا اللفظ على ما لا يفتقر إلى محل فيندرج فيه الجوهر والقديم ولا خلاف في المعنى قوله: "فجمعوا بين نقيضين وحدة وكثرة ": يتأكد التناقض في ما حكى عنهم أنهم قالوا في الأقانيم أنها ثلاثة تخلق بثلاثتها وهي ثلاثة واحدة قوله: "وفيه أيضاً القول بانتقال المعنى وهو محال على الصفات العرضية فكيف بما هو نفسي عندهم": الفهري وقد اختلف النصاري في تفسير ما ادعوه من حلول الكلمة بناسوت المسيح فصار بعضهم إلى قيامها بها قيام الصفة بالموصوف وهو محال فإنه إن بقي الجوهر القديم موصوفاً بها امتنع اتصاف المسيح بها لامتناع حصول الشيء الواحد في محلين هذا في الصورة المختصة بوجود الكلمة ليس لها وجود يخصها وإنما نسبة الكلمة إلى الذات نسبة حال نفسية أو وجه واعتبار في العقل فامتناع نسبتها إلى محلين يكون أولى فإن لم يبق الأزلي موصوفاً بذلك فهو محال هذا ما يتعلق بهذا الغرض من كلام الفهري قوله: "وأيضاً فالاتحاد إن كان واجباً لزم قدم الناسوت وإن كان جائزاً افتقر إلى مخصص يخصصه بالاتحاد الجائز": وهذا تصرف في العلم وتأثير فيه فيلزم حدوثه

ولفظ الفهري: "وإن كان جائزاً افتقر إلى مخصص واحتياجه إلى مقتض يؤثر فيه أو في شيء من صفاته ينافي وجوبه" قوله: "وبإجماع أرباب العقول إلى آخره": وقد ذكر سيف الدين في الإبكار أن بعض الفقهاء خالف في عدم عكس الدليل فقال: يلزم عكسه كطرده وإليه أشار أبو العباس بن زكري بقوله: شرط الدليل ذاك الاطراد والعكس في الصحيح لا يراد أي القول الصحيح ولظهور فساد هذا القول في غاية حتى كان قائله لا يعد من أرباب العقول ذكر المؤلف إجماع أرباب العقول على خلافه لكن احتج الفخر على عدم لزوم العكس بأنه لو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم الحكم بكون الله تعالى حادثاً وهو محال فقال الفهري: أما أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فكلام حق وقول صدق و محقق ذلك أنه لا يمتنع تعدد الأدلة على المدلول الواحد وحينئذ لا يلزم العكس في الأدلة وأما ما احتج به من أنه لو لزم من عدم الدليل عدم المدلول لزم كون الباري تعالى حادثاً لأنه لم يوجد في الأزل ما يدل عليه فلا حجة فيه لأن مدلول وجود العالم العلم بوجود الله تعالى لا نفس وجوده تعالى فلازم عدم العالم أزلا عدم العلم لنا بوجوده أزلا لا نفس عدمه أزلا ليلزم حدوثه كما زعم قوله: سمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبة ضياء الشمس الخ الفهري و منهم من فسره حلوله فيه كنسبة المتشمس من الشمس و هذا أيضا باطل فإن المتصل من الشمس بالمتشمس شعاعها و هي أجسام لطيفة مضيئة و لذلك يوصف بالإنتقال بما يرى ذلك من الكلمة التي وجد واعتبار في العقل و لله أعلم قوله قد قالوا إن عيسى صلب عزى الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في هذا عجبا للمسيح بين النصارى إلى أي والد نسبوه أسلموه إلى اليهود وقالوا إنهم بعد قتله صلبوه فإذا كان ما يقولون حقا فاسألوهم أين كان أبوه فإذا كان راضيا بأذاهم فاشكروهم لأصل ما عقلوه و إن كان ساخطا لأذاهم فاعبدوهم لأنهم غلبوه قوله و عزى أصحاب المقالات أي الذين ذكروا مقالات الفرق التي افترقت عليها هذه الأمة أو غيرها كأراء فرق اليهود و النصارى

كالمانوية و المثنوية والمجوس و البواقي قوله ولم يقل بالجهة إلا طائفة من المبتدعة وهم الكرامية والحشوية": هذا هو التحقيق في النقل أن أهل السنة مبرؤون من القول بالجهة لا نسبة عياض في الإكمال القول بها إلى دهماء المحدثين والفقهاء وبعض متكلمي الأشعرية وكافة الكرامية وإن قال أن الأكثر أحالوا ذلك قال الإمام أبو عبد الله الأبي: ما نسب بالقول بالجهة إلى الدهماء ومن بعدهم من الفقهاء والمتكلمين لا يصح ولم يقع إلا لأبي عمر في الاستذكار ولابن أبي زيد في الرسالة وهو عنهما متأول ولما ملك الأمير أبو الحسن ملك المغرب إفريقية وكان يصنع له الميعاد بالقصبة منها وكان يحضره ابن عبد السلام وابن هارون وغيرهما من الفقهاء التونسيين والسطي وابن الصباغ وغيرهم من الفاسيين فاتفق أن نقل كلام القاضي هذا بعض الطلبة وأنكره جميع أهل المجلس فأتى الطالب بالإكمال من الغد وقرأ بحضر الجميع فكلهم أنكروه وربما قال بعضهم الله حسيبه في ما نقل وذكر المؤلف في شرح الوسطى أن الحشوية لطخوا بهذا المذهب الفاسد الإمام أحمد بن حنبل موهمين أنهم كما تبعوه في الفروع تبعوه في العقائد وحاشاه من ذلك إذ إمامته في علم التوحيد على الطريق السني ومناظرته لأهل البدع و امتحانه معهم في ذات الله مشهور مستفيض وكذا ما يوجد في بعض التواليف من تلطيخ ابن أبي زيد وابن عبد البر وبعض السلف به فاسد لا يلتفت إليه وسبب وهم من نقله عن بعض السلف ما عرف منهم من التوقف على تأويل الظواهر المستحيلة فتوهم أن ذلك لاعتقادهم ظاهرها وشاهدهم من ذلك وإنما وقفوا لتعدد التأويلات الصحيحة من غير أن يقوم عندهم دليل على تعيين المراد منها قوله: "أو مرتسما في خياله": قال المؤلف على قول أبي عبد الله الحوضي: وكلما يخطر بالجوانح في التصورات والجوارح فربنا الله العظيم المالك جل وعز بخلاف ذلك وفيه تنبيه بالخصوصية على التحذير مما يتصارع إليه الخيال في حق مولانا تبارك وتعالى لما حجبت عنه الأبصار من إحضاره بصورة ما ألفته من المحسوسات الجسمية والجسمانية طالع

تمام كلامه وسمعت شيخنا أبا عبد الله اليستني رحمه الله يقول لما سئل ابن زكري التلمساني عن المؤمنين إذا رأوا ربهم يوم القيامة هل يبقى في خيالهم وقت حجبهم عن الرؤية فأجاب بعدم التخيل لأن ما في الخيال مثل والله لا مثل له وبحث فيه شيخنا أبو عبد الله المذكور بأن دليل الوحدانية إنما قام على استحالة وجود المثل في الخارج لما يؤدي إليه من التمانع وغيره لا على استحالته في الخيال أو في الذهن قوله: " لعمري لقد طفت": البيتين أنشدهما الشهرستاني في النهاية وينسبان لأبي علي بن سينا وقيل هما لأبي بكر بن الصائغ السرقسطي الفيلسوف قوله: "فلم أرى لا واضعا كف حائر على ذقن": هذا متحير معترف بالعجز عن الإدراك وقد أصاب قوله: "أو قارعا سن نادم": هذا جسر وخاض في الحقيقة أو أخطأ في العقيدة وبأن له خطاه فقرع سنه من الندم لتقرعن علي السن من ندم إذا تذكرت يوما بعض أخلاقي قوله: " ثم أمضى على ذلك أي بأن تقول في بيان استحالة العرضية الله ليس بحادث وكل عرض حادث فالله تعالى ليس بعرض": الله ليس بحادث وكل ذي جهة حادث فالله تعالى ليس ذا جهة لاستلزام الجهة التحيز كما ذكره في الشرح ومن جهة احتياجه إلى مخصص يخصه بجهة دون جهة وبمقدار دون مقدار آخر لكون ذي الجهة إما أصغر منها أو أكبر ومن جهة أنه لابد أن يتحرك فيها أو يسكن وكل منها حادث ويستحيل أيضا أن يكون له هو جهة لأنها من عوارض الجسم بالنسبة إلى أعضائه كالرأس والرجل والبطن والدهر والعضو الأيمن والأيسر قوله: " ويجب لهذا الصانع أن يكون قادرا ": هذا ابتداء الكلام على الأحكام وهي الصفات المعنوية متفق عليها بين أهل السنة والمعتزلة بخلاف المعاني فإن المعتزلة ولأن المعنوية دليل على إثبات المعاني ومعرفة الدليل قبل معرفة المدلول ووجه ما فعل في الصغرى أن المعاني كالأصل والمعنوية كالفرع لأن المعاني وجودية تتميز على حيالها وتتعقل وتتماثل وتتخالف لذواتها والمعنوية أحوال لا تتعقل ولا تتماثل ولا تتخالف إلا بالتبعية لمعانيها التي أوجبتها ولهذا أطلق على المعاني علل

وعلى المعنوية معلولات وإن كان التعليل عند أهل السنة بمعنى التلازم لا بمعنى إفادة العلة معلولها الثبوت قوله: " لأن الموجود بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وهذا بعينه معنى القادر": المراد بكونه يصح منه الفعل والترك وبكونه قادرا على الفعل والترك أنه يصح منه أن يفعل الشيء وأن لا يفعله والمراد بقولنا ألا يفعله: ألا يخرج الفعل إلى الوجود بل يبقيه على العدم لا أن يوجد العدم أو يفعل الترك وهذا على أن الترك ليس بفعل ولا استبعاد في إسناده إلى الفاعل المختار لفهم المراد ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل أن يكون أثرا وجوديا وألزم من قال أنه فعل بناء على أنه كف وإمساك عن الفعل وهو أمر وجودي القول بقدم العالم وتحصيل الحاصل لترك فعل العالم في الأزل ولأن العدم حاصل وأجيب: بأن الفعل من حيث هو ينافي الأزل وإنما يتأتى حقيقة فيما لا يزال فلا ترك إذن في الأزل وإنما يتأتى فيما لا يزال وإذا كان الترك متجددا بعد أن لم يكن فلا يلزم تحصيل حاصل وأصل هذا للمؤلف في شرح الوسطى قوله:"لأن القدرة نسبتها إلى جميع الممكنات نسبة واحدة": يعني أن المختص بالبياض مثلا كما هو سبحانه قادر على بياضه هو قادر على سواده وكما هو قادر على إيمانه هو قادر على كفرانه وكذا المقدار المخصوص الذي هو عليه وغيره من المقادير والجهة التي هو فيها وغيرها من الجهات والزمان الذي هو فيه وغيره من الأزمنة وكذا الأمكنة فقدرة الله تعالى على ذلك كله على حد السواء فلا يكون الاختصاص والترجيح بالقدرة لثبوت التساوي فإن قيل يرد هذا أيضا في الإرادة ويتسلسل لأن الإرادة أيضا صالحة للتخصيص في كل وقت كصلاحية القدرة للإيجاد في كل وقت وكما أثبتم الإرادة نفيا للترجيح بلا مرجح فنسبة الإرادة أيضا إلى ما وجد وإلى ما لا يوجد نسبة واحدة بعموم تعلقها فتفتقر إلى صفات أخرى ويلزم التسلسل الفهري والجواب هنا أن يقال: إذا كان أثر القدرة الوقوع وأثر الإرادة التخصيص صح أن يقال: كل مريد قادر وليس كل قادر مريدا فقد تباين ما بين

القدرة والإرادة وإذا كانت الإرادة من صفة نفسها التخصيص فلا يقال لما خصصت فإن صفات النفس لا تعلم كما لا يقال: لم كان العلم كاشفا وكما خصصت بعض الممكنات بالوقوع خصصت بعضها بعدم الوقوع فإن الإرادة تتعلق بالوجود والعدم لكن يبقى أن يقال: فلم اختص هذا بالوجود وهذا بالعدم مع استواء النسبة إليهما وهلا كان الأمر بالعكس قلت: هذا سر القدر وهو موقف العقول انتهى وقال في موضع آخر بقي أن يقال: فلم أوجده في هذا الوقت دون ما قبله أو ما بعده ولم خص هذا بالسعادة وذاك بالشقاوة ولماذا أغنى هذا وأفقر هذا فيقال: وهذا من سر القدر وكل من سأل عن ذلك لم يزده الحي جل جلاله في الجواب على أخباره عن انفراده بعلم ذلك كقوله عز وجل للملائكته ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ وحيث قال الجاحدون ﴿لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ فقال سبحانه وتعالى في جوابهم ﴿أهم يقسمون رحمة ربك﴾ الآية لأنه تبارك وتعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وإذا استحال الأحداث أزلا لما فيه من الجمع بين المسبوقية ونفيها تعين الأحداث فيما لا يزال وأن الباري سبحانه وتعالى أحدث الجائزات حيث صح إحداثها وجهات الاختصاصات من سر القدر ومهارات العقول ولعل سبب قصور العقل أن ذلك يستلزم إحاطة العلم وذلك خاصية العلم القديم والعلوم الحادثة قاصرة لا عموم لها ولا إحاطة وقال أيضا حاكيا جوابا لبعض المتكلمين عن سؤال الفلاسفة في حدوث العالم لم لا يجوز أن يقال: العالم إنما يحدث في الوقت المعين لأن إرادة الله تعالى تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت دون سائر الأوقات وهي لنفسها تقتضي ذلك وليس لأحد أن يقول لم تعلقت الإرادة بإحداثه في ذلك الوقت المعين ولم تتعلق إرادته بإحداثه في غير ذلك من الأوقات لأن الإرادة لعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق بإحداثه في ذلك الوقت وصفات أنفس الماهية لا تعلل فإن قيل: هذا يبطل عموم تعلق الإرادة ومن مذهبكم أن إرادة الباري وسائر صفاته عامة لا يلزم من تخصيصها ببعض ما يصح أن تتعلق به افتقارها إلى

مخصص وتعلق المخصص بصفات الباري تعالى محال فإنه يؤدي إلى جوازه قلنا: للإرادة تعلقان أحدهما عام وهو صحة أن يتخصص بها كل ممكن وتعلق خاص أيضا لنفسها وهو تخصيص كل ممكن بها بالحال الذي هو عليه من ثبوت أو عدم وإن صح في العقل أن يكون على خلافه لو لا إرادة الله تعالى ﴿ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها﴾ انتهى قيل: بعض المحققين ينكر هذا التقسيم وهو كون التعلق صلاحيا وتنجيزيا لا في الإرادة ولا في القدرة وبعضهم ينكره في الإرادة ويجيزه في القدرة وهو ظاهر الكلام في الاقتصاد وفيه بحث فأنظره وإلى هذا ميل جماعة من المتقدمين انتهى قلت: والتعلق الخاص التنجيزي الذي ذكره للإرادة هو غير التنجيزي الحادث الذي هو صدور الكائن عن القدرة والإرادة هذا إضافي حادث وذلك نفسي قديم على هذا التقدير ومعنى قوله في التعلق الخاص التنجيزي للإرادة هو تخصيص كل ممكن بها أي قصده في الأزل إلى الوجه الخاص وهذا معنى قول من قال إنه في الأزل خصص ولا يعني ظاهر اللفظ فإن التخصيص فعل لا يكون إلا فيما لا يزال قطعا وهذا أيضا مفهوم مما ذكرناه بعد وليس هنا ما يقع فيه لبس أو تشعيب والحمد لله قوله: "وإذا بطل مراعاة المصلحة حتما ": حتما معمول بمعنى أن الله تعالى لا يتحتم عليه مراعاة المصلحة وإنما مراعاته لها بطريق التفضيل لا بالوجوب العقلي فيجوز أن يخلق ما لا يشتمل على مصلحة فقد حصل الترجيح في هذا الممكن مع عدم اشتماله على المصلحة فلا يكون الاشتمال مرجحا لعدمه ها هنا وإنما يلزم على مذهب المعتزلة فعليهم يرد السؤال قوله: " قلنا التخصيص للممكن بالزمان المخصوص والصفة المخصوصة تأثير فيه إلى آخر الجواب": أجاب الفخر بجواب آخر وهو: أن العلم يتبع المعلوم وهذه الصفة التي بها التخصيص مستتبعة الفهري هذا كلام فيه إجمالا فإن وجوه العلم المتعلقة بالأثر الحادث متعددة فالعلم بوقوعه في الوقت المعين تابع لإرادة وقوعه في الوقت المعين وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر في الرتبة فلا يكون هو المخصص لوقوعه في ذلك

الوقت كما زعم الكعبي أنه يستغنى بالعلم بوقوعه على التفصيل فيدور وأما العلم بما يقصد الفاعل إلى إيجاده وبالصفات التي تخصصه فهذا سابق على إرادة إيجاده سبقا ذاتيا وقال أيضا في موضع آخر: العلم يتبع الشيء على ما هو عليه فإنما يتعلق علمه بالواقع في الوقت إذا أراد وقوعه في ذلك الوقت المعين فلو كان تخصيص وقوعه بذلك الوقت لأنه علمه في ذلك الوقت لدار نعم العلم بماهية ما يقصد إيقاعه وجه سابق على قصده مغاير لوجه العلم بوقوعه فإنه مرتب على إرادة وقوعه فيهما متغايران وجميع هذا الترتيب في العقل كتقدم الذات على الصفات وكتقدم الحياة على ما هي شرط فيه من الصفات قوله: "فلا يتعلق بهما إلا الصفة المؤثرة": نسبة التأثير إلى الصفة فيه تسامح وقد قال الفهري على قول الفخر: فإن القدرة تأثيرها في الإيجاد وهو لا يختلف باختلاف الأوقات" هذا فيه مسامحة فإن القدرة لا توجد وإنما الموجود هو الذات باعتبار القدرة والقدرة مصححة لأن تؤثر الذات لا أنها نفس المؤثر وقال في موضع آخر: وتسميتها مأثرة مجاز والمؤثر حقيقة إنما هو الذات المتصفة بها وبالإرادة والعلم والحياة قوله: " ثم قد يخلق الله سبحانه مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدور علما للعبد وإرادة لما خلق فيه وتارة لا يخلق ذلك": أي العلم والإرادة كالناكث في الأرض ذاهلا فإن نكته في الأرض مقدورله ولا قصد ولا شعور لأن الذهول ينافي العلم والإرادة وكذا المتقلب حال نومه فإن حركته مقدور له غير معلومة ولا مقصودة لأن النوم يضادهما قوله:" كما أنه تعالى مع إفراده الفعل إلى آخره": أي إذا خلق للعبد الفعل ولم يخلق له القدرة فقد يخلق له شعورا بالفعل كحركة المرتعش مع علمه بها وقد لا كحركة المرتعش مع ذهوله عنها أو نومه ولم يذكر المؤلف مع العجز عن الفعل قصدا لأنه لا معنى للقصد إلى الفعل المجبر عليه وإنما يتصور فيه العلم فقط قوله:"لا يختص لزومه بفرض قدم العلة أو الطبيعة ": إن قلت لم خصصه هو قبل بالقديمتين حيث قال: ويلزم أيضا على تقدير العلة أو الطبيعة قديمتين وجود ما لا نهاية له قلت: لظهور

العلم والارادة وكذا المتغافل فان نومه بان حركته مقدورة له
فهي معلومة ومقصودة لان المنفي بضاد مما قوله كما انه
تغلي مع ابواب العقل التي اضعاف اي اذا اخل للعبد العقل
ولم يتناول له القدرة ويعترف لو له بتشعروا بالعقل كحركة المرتعش
مع علمه بها وبذا لا كحركة المرتعش مع ... عنها او نومه
ولم يذكر المؤلف مع العجز عن الفعل نصرا لانه لا معنى للقصد
الى الفعل العجز عليه وانما يتصور فيه العلم فقط قوله
لا يختص لزومه بعرض دون العلة او الطبيعة اي فلما
لم خصصه ... بالعقل بنفسه حيث قال ويلزم ايضا على
تقدير العلة والطبيعة دون تسلسل وجود ما لا نهاية له قلت
للظهور وبطلان كونهما ... نعيمها بالزور والمنع
التسمية لسلطة الواحد لاستحالة ... ولم يجمع ان يلزم على تقديرهما
... ما لا نهاية له الوجود بعد قوله ولعدم الاستغناء
وكذا التي اخر معدا من المتناهي ... قوله ولو كون
الجنس منها واحدا اي ابيضت لا يغاير من الملازمة على العادة
بالنزوم ... فلا يصلح لانا نقول لم نشترط
هنا ... جنس حيوان بسيط لم يلحقه ... بلا حتى
يبني الملازمة عليه بتعين ان الحزور ... بطلان القول بالطبيعة
ونفي اختيار الصانع سبحانه قوله بدل لعل ان احتمال العناصر

بطلان كونهما حادثين إذ يلزم نفيهما بالدور أو التسلسل الواضح الاستحالة فلم يحتج إلى أن يلزم على حدوثهما دخول ما لا نهاية له في الوجود دفعة قوله: "ويلزم ما لزم أولا من التسلسل إن قدرت الشروط أو الموانع حادثة": التسلسل اللازم في الموانع هو من باب حوادث لا أول لها إذ الموانع على ذلك التقدير مرتبة في الماضي إلى غير نهاية لأنه حينئذ يكون وجود كل حادث منها مسبوقا بارتفاع حادث آخر منها إلى غير نهاية والتسلسل اللازم في الشروط هو من باب دخول ما لا نهاية له في الوجود دفعة واحدة فهي شروط لا نهاية لها مجتمعة كلها في آن واحد لأنه يلزم احتياج كل شرط إلى شرط مقارن له إلى غير نهاية وهذا خلاف لما يلزم في تقريري الموانع الحادثة فإن اللازم فيها حوادث متعاقبة لا أول لها وليست تجتمع في آن واحد كما لزم ذلك في تقرير الشروط الحادثة نبه على ذلك في شرح الوسطى قوله: " وقد ضل ابن سينا وكذب إلى آخره": هذا من البيت الأخر وهو قوله: ولو يكون الجسم منها البيت لا يقال بنى الملازمة على العادة فاللازم عنده عادي لا عقلي فلا يضل لأنا نقول: لم تقرر عادة عنده لجسم حيوان بسيط لم يلحقه فساد حتى يبني الملازمة عليه فيتعين أن اللزوم عنده عقلي فجاء القول بالطبيعة ونفي اختيار الصانع سبحانه إلا أن يقول: العادة في الأجسام الجامدة غير النامية كالتراب والحجر والماء بخلاف الناميات كالحيوانات والنباتات فإنها لما تركبت دخلها الانحلال والفساد ولهذا كان بعض شيوخنا يبحث مع المؤلف في تضليله لابن سينا بهذه الأبيات ويقول الملازمة عادية قوله: "يدل على أن امتزاج العناصر لا أثر له في حصول الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة ": عنصر الشيء: أصله فيعني بالعناصر مواد المركبات كشراب من عسل وخل فإنه تذهب عند امتزاجهما بمخالف للكيفيتين المختلفتين ومباين لهما فإن أخذت تلك الكيفية من حيث تعينها بشخص وإن أخذتها من حيث كليتها الشاملة لكيفية غير ذلك الشراب وغيره من نوعه فنوع وهو معنى قوله: الأنواع المختلفة والأشخاص المتباينة وهذا

لا اثر له في حصول الانواع المختلفة ولا تخصيص المتباينة
بخصوص الشيء اصله يعني بالعناصر مواد المركبات
كالتراب من عنصر وغيره فانه تذهب عند امتزاجهما كيفيتهما
بهما مقابلات العنصر وخصوصية الماء وتحدث نوع اخر من
الكيفيات عند امتزاجهما مخالف للكيفيتين الذاهبتين
ومنافيتهما بان زاحمت تلك الكيفية من حيث تغييرها بتخصص
وان اختصت من حيث كليتها الحاصلة للكيفية تعيين لون التراب
وغيره من نوعه متنوع ومن اخص نوع له ولا انواع المختلفة
ولا تخصيص المتباينة وسكناه تشابه الذي كانت من الطبائع
وغيرها والحيلان يعني بالعناصر خصوص الماء والنار والتراب
والهواء او يعني بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الرمز قد
جوز صدور تلك العجائب من هذه الخصوص عفوا عنها تعالى الله
زمنه في قولنا لو لم يكن صانعها مختارا لم تكن انت متعقلا هو
له والتنوع في لزوم خلاف الحس والعادة والتعليل العقل
راجع الى قوله واذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج
المقدمتان فلان انضمام المقدمتين للنتيجة بالعقل
والحس والعادة واستبعاد دعوى اجماع المتواتر العلم وعدم
ازواء كثير الماء فانه لم خلاف الحس والعادة اذ يجد من نفسه
الري من كثير الماء وجرت العادة بانه يرويه وكذلك انبات

في سائر المركبات من المطابيخ وغيرها والحكماء يطلقون العناصر على خصوص البسائط الأربعة التي هي الماء والنار والتراب والهواء ثم ما نقله عن ابن التلمساني في هذا التنبيه قد حقق قبله شيخه تقي الدين المقترح لولا مازاد عليه ابن التلمساني بالسؤال وجوابه ولعل تلك الزيادة هي الموجبة للنقل عن ابن التلمساني دون المقترح السابق على أن كلام ابن التلمساني قبل السؤال لا يخلو عن زيادة ونص المقترح بعد أن أبطل الاتحاد في العناصر: "وإذا ثبت عدم الاتحاد في العناصر في مراكزها فهي بسائط تتغير كما كانت عليه فلزم القول بعدم تجدد أمر زائد على ما كانت عليه من حيث التجاور والتماس فإن وجد أمر أخر فيكون من سبب أخر ثم نقول عند الامتزاج تنتفي صورة كل عنصر أم لا فإن زعمت أن الصورة تنتفي فما سبب انتفاءها فإنها من الأمور الباقية عندكم وتماس الأجسام لا يوجب انتفاء ما فيها من المعاني إذ لا تضاد ولا تنافي مع تعدد محل المعاني وإن لم تنتف صورها بقيت على ما كانت عليه قطعا ثم نقول: لو قال لكم قائل هذه المعاني شرط قيام معان أخر والفاعل يفعل المشروط إذا تحقق الشرط كما قلتم أنتم في ما يحدث بواهب الصور عند حصول الاستعداد فما جوابه" قوله: " ولو فرض وجود الأول بعد عدمه وإعدام الثاني": قصد بواو العطف هنا الترتيب أي ثم أعدم الثاني قوله: " والأظهر أنهم كافرون": هذا اختيار ابن دهاق واستظهر المؤلف في شرح القصيد الوقف إذ هو أسلم وقد أوعب الكلام على تكفير المبتدعة في شرحي القصيد والمقدمات فراجعهما قوله: " ومن جوز صدور تلك العجائب": هذا التجويز هو اعتراض على الملازمة في قولنا: لو لم يكن صانعك عالما لم تكن متقنا قوله: " والتسوية في ذلك خلاف الحس والعادة والعقل": العقل راجع إلى قوله" وإذا لم تنتج المقدمة الواحدة فلا تنتج المقدمتان فإن اقتضاء المقدمتين للنتيجة بالعقل والعادة والحس راجعان إلى عدم إفادة التواتر العلمي وعدم إرواء كثير الماء فلأن ذلك خلاف الحس والعادة إذ يجد من نفسه الري من كثير الماء وجرت

العادة بأنه يروي وكذلك إفادة الخبر تواتر العلم هي بالعادة ولا يقضي بها العقل ويجد من نفسه العلم عند خبر التواتر وقد يرجع إلى الإنتاج الثلاثة لأنه قد جرت العادة في المقدمتين بالإنتاج وقد قيل أن الربط عادي ويجد من نفسه العلم بالنتيجة عند علمه بالمقدمتين و قد يقال لا يليق بالإنتاج إلا العقل ولا بالتواتر إلا العادة والإرواء يكون بالعادة والحس الذي هو الوجدان وهذا ظاهر قوله: "سوى أن الأكوان خصصت الجواهر بالأحياز": الكون: هو حصول الجوهر في الحيز وبحصول الجوهر في الحيز اختص الجوهر به حتى مانع عليه غيره قوله: " ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم": لما رد الإحكام إلى الكون قبل هذا الكلام وذلك لأنه كما يدل خلقه تعالى للأكوان على علمه فكذا خلقه للطعوم والروائح والألوان وسائر الأعراض والجواهر والأجسام قوله: " إلى مجرد تخصص الجواهر بالأكوان": أي تخصص الجواهر بأحيازها بأكوان فالمتخصص به محذوف و[باء] بأكوان للسببية أو الاستعانة فرجع على معنى ما سبق وهو أن الأكوان خصصت الجواهر بأحيازها قوله: " ثم دلالة غير الإحكام من وقوع الفعل على وفق الاختيار وإن كان متبجا لا يمنع إلى أخره": ضمير [كان] يعود على الفعل أي وإن كان الفعل متبجا أي غير متقن من قولهم تبج للكلام و الكتاب إذا لم يتقنه والمعنى: أن وقوع الفعل على سبيل الاختيار يدل على علم الفاعل وإن كان ذلك الفعل غير محكم ثم هو لا يمنع من دلالة الإتقان على العلم بل دلالة الإتقان أوضح من دلالة الاختيار وفي شرح الأسرار للشريف أثناء إبطاله الاستدلال على العلم بالإحكام والإتقان قال: والترتيب المخصوص المسمى بالإحكام والإتقان وهو نسبة وإضافة يختلف باختلاف العادة وما كان كذلك لا حقيقة له فرب شيء محكم في حق زيد متبج في حق عمر فيصير المتبج محكما بالنسبة والمحكم متبجا بالنسبة فالصحيح أذن الاستدلال على كونه عالما بنفس الفعل متبجا كان أو محكما فإن الفعل الواحد أو المركب المتبج لابد أن يكون مخصوصا بحيز دون حيز وبمكان دون مكان إن كان

جوهرا أو محلا دون محل إن كان عرضا والاختصاص يدل على القصد والقصد يدل على العلم إذ يستحيل القصد إلى الشيء مع عدم العلم به صح منه واعلم أن الإتقان في كل شيء بحسب ما أراد منه تعالى فيختلف باختلاف الشيء بالدنو باعتبار دنوه والغلو باعتبار غلوه والمتوسط باعتبار توسطه بمعنى الإتقان إذن جريان الفعل على وفق الإرادة و العلم كان ذلك الفعل في نفسه قويا أو ضعيفا ناقصا أو كاملا وضيعا أو رفيعا وكل حادث فلا يكون فيه خلل باعتبار ما أريد منه ولا تتبدل عين ذلك و إلا بطل الإتقان كما لو أراد صانع أن يصنع ثوب دنيا يلبسه لمن يليق به فغلبه الحال وخرج ذلك الثوب عاليا على خلاف مراده لنسب إلى الخطأ بوجه إتقان الصنعة والعلم بها وبهذا يكون الأعمى والأعرج والناقص الأعضاء أو بعضها والكافر والفاسق و نحوهم متقنين نظرا لما أراده سبحانه منهم وانظر تحقيق هذا في شرح القصيد على قول الجزائري: صنع الإله الذي بالحق أتقنه من قاس بالعقل صنع الله لم ينل قوله: "بل دلالة الأحكام أوضح لأنه يدل على العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر": هذا الذي قاله شرف الدين لكن ادعى في الإرشاد أن كلا منهما يدل على العلم بالضرورة وكذا زعم سعد الدين في شرح المقاصد أن المحققين من المتكلمين على أن طريق القدرة والاختيار أوكد وأوثق من طريق الإحكام والإتقان قال: لأن عليها سؤالا صعبا وهو أنه لا يجوز أن يوجد الباري سبحانه موجودا تستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة أيضا فعلا محكما بل أحكم فيكون فاعله عالما لا يتم إلا ببيان أنه قادر مختار إذ الإيجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم يرجع طريقة الإتقان إلى طريقة القدرة مع أنه كاف في إثبات المطلوب انتهى ولا يخفى ضعف السؤال وأنه لا صعوبة فيه على أصول المتكلمين قوله: "كي لا يتصور من الله بناء على ذلك الاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه": عبارة ابن التلمساني أوضح والله أعلم وهي: فلا يتصور

من الله بناء على ذلك كله لاحتمال وقوع ذلك على خلاف ما هو عليه أي لاحتمال وقوع ذلك في عقده أو ظنه على خلاف ما هو عليه أي لاحتمال في الخارج أو يكون على العكس أي لاحتمال وقوع ذلك في الخارج على خلاف ما هو عليه في ظنه أو عقده و الأول أوضح والله أعلم وعلى عبارة المؤلف يكون أطلق الاحتمال على العقد أو الظن لأنه جعل الاحتمال وصفا لاسم الإشارة فتأمله وعبارة الفهري في موضع آخر: "فإن القصد إلى الشيء مع عدم الشعور به محال والشعور في حقنا كاف في تصور القصد سواء كان عن علم أو عن ظن و في حق الباري لابد وأن يكون عالما بما يقصده باستحالة اتصافه بالظن والعقد لاحتمال عدم المطابقة في ذلك فيكون جهلا وهو نقص يستحيل عليه سبحانه وتعالى" وفي موضع آخر: "ويتصور العقد بناء على الحس والعلم والظن وعلى الوهم والخيال من المخلوق" قوله: "ولما كانت الماهيات إلى آخره": هذا كقولنا: لا يوجد النوع إلا في فرد من أفراده ولابد في الفرد أن يتخصص بما ذكره وإذا كان لابد من تخصيصه بتلك الأمور كلها فيكون عالما بها إذ القصد دليل العلم والقصد إلى الشيء بدون العلم به محال فيكون عالما بالشيء من جميع وجوهه لا كما تقوله الفلاسفة من أنه يعلم الكليات دون الجزئيات أي يعلم حقيقة الإنسان والبياض مثلا من حيث هي هي لا أشخاص الإنسان وأشخاص البياض لقولهم: أنها تتغير فيلزم أن يتغير علمهم لتغيرها وهذا لا يلزم والمتغير المعلوم فقط كما سيأتي في تعلق العلم على أن دليلهم هذا لا يتناول ما يتغير من الجزئيات كذات الله وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول في زعمهم ولهذا أشار الإمام فخر الدين إلى تخصيص الحكم بالمتغيرات" هذا كلام السعد وزاد الفهري عنهم علة أخرى وهو: " أن المعنى بالعلم بالجزئي انطباع صورته وأمثاله في النفس والصورة مركبة ولا ينطبع المركب إلا في المركب والواجب لذاته غير مركب " الفهري وقولهم أنه عالم بالكليات لا غير و إن اختلفت عباراتهم في التعبير عنه يرجع إلى أنه يعلم ذاته التي هي مبدأ لجميع الممكنات فعلمه منها

من هذا الوجه يكون علما بجميع الممكنات من هذا الوجه لأن الممكنات بخصوصيتها معلومة له وفسروا معنى كونه عالما بذاته بأن ذاته غير محجوبة عنه لأن الحجاب هو المادة وعلائقها ولا مادة لذاته انتهى ومثل هذا في الأسرار للمقترح قال بعد أن ذكر أنهم اختلفت عباراتهم في علمه بالكليات دون الجزئيات ومثال قول الكل إلا أنه عالم بذاته التي هي مصدر الموجودات ومبدأها وإذا حوقوا ما أرادوا لكونه عالما قالوا: نريد أنه عاقل وعقليته إشارة إلى تجريده عن المادة فيؤال الكلام إلى تقليب سلب المادة بالعلم تلبيسا على الإسلام بهذا اللفظ كي لا تروج به المقالة على الضعفاء قلت: تأويل قولهم وعدم حمله على ظاهره هو الجاري على ما علم من مذهبهم في التعطيل و هذا أعني قولهم: أنه لا يعلم الجزئيات أحد الثلاثة التي كفرهم بها الغزالي وثانيهما نفيهم للميعاد البدني وثالثها: قولهم بقدم العالم وقد أشار إليها الإمام أبو العباس بن زكري في رجزه الذي سماه بمحصل المقاصد حيث يقول: كفر الفلاسفة بالثلاث وبحثها من أعظم الأبحاث علم بجزأين وحشر الجسد وحدث العالم في ذا المقصد قالوا بنفيها على التمام تكفيرهم لحجة الإسلام ويعني بالفلاسفة فلاسفة الإسلام الحاقنين لدمائهم بإظهار الإسلام كابن سينا والفارابي ونظائرهما من الباطنية الذين لا يصفون الله تعالى بصفة إثباتية فهم الذين أطلقوا أن الله تعالى عالم بالكليات لا غير وأما قدماء الفلاسفة فقد ذهبوا إلى أنه غير عالم لأنه عندهم موجب فلا يحتاج إلى شعوره بتأثيره كاقتضاء ذات الشمس الإضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك لا تحتاج إلى شعورها بأثرها وقد سبق أن قول متأخريهم إليه يرجع وأنهم ملبسون بإطلاق أنه عالم كما ورد في الكتاب العزيز فيؤولونه ويحملونه على حقيقته وقد أشار إليه المؤلف بعد في قوله: ولما استشعرت الفلاسفة ذلك لم يسعهم إلا نفي الصفات ولبسوا على المسلمين بإطلاقها مع نفي حقائقها وفسروها بأمور متباينة لماهيتها كتفسيرهم كونه عالما بأنه ليس بجسم ولا جسماني إلى آخره وقد اختلف الفلاسفة

في صفة العلم فمنهم من أطلق نفي العلم ومنهم من قال: لا يعلم إلا ذاته وأراد أنه يعلم أنها مبدأ وعلمه ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ومنهم من قال: يعلم الكليات دون الجزئيات وأراد به ما قررناه ومنهم من قال: يعلم الكليات والجزئيات أراد بالكليات مقصودا والجزئيات ضمنا أي يعلم ذاته مبدأ وما يصدر عنه إلا أنه ذلك على وجه الإستتباع واللزوم قال ابن سينا: الرب تعالى عالم بالموجودات لكن علمه بها لزومي عن علمه بذاته غير مفصل للصور فإنه يعلم ذاته على ما هو عليه وهو مبدأ للموجودات بأسرها فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير أن تترتب الموجودات صور في ذاته حتى يلزم منه كثرة فإن العلم بلوازم الشيء إذا لم يكن متوجها نحو تلك اللوازم قصدا بل حاصلا من العلم بلزومها لم يكن زائدا عليها هذه أقوالهم وإذا حوقوا على ما أرادوا بكونه عالما تبين أن جميعهم نافون للعلم معطلون وأن إطلاق الإثبات تلبيس وتستر الفهري ومن يصفه بأنه عالم من الفلاسفة المتأخرين فهو ملبس بإطلاقه عليه فإنه يفسره بما ليس بعلم فإنه عنده مرادف لتسميته عاقلا ومعنى كونه عاقلا تجرده عن المادة ولواحقها أي ليس بجسم ولا حال في جسم ومعلوم أن هذا المفهوم السلبي ليس علما وهم مساعدون على وصفه تعالى بهذا التقديس ومطالبون بإثبات الأحكام والاختيار في آثاره من إثبات كونه عالما حقيقة " انتهى وذكر الفهري أن الثالث التي كفرت بها الفلاسفة هي إثبات الوسائط الروحانية من العقول الموجبات وهي مقالة مبنية على نفي الاختيار والصفات والثانية إثبات الميعاد الروحاني دون الجسماني وذلك قولهم ببقاء الأرواح منعمة بلحوقها بالمفارقات أو معذبة بأنها بعد الموت لعدم شوقها إلى الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها وليس معها إلف لعالم المفارقات فتبقى تلك النفوس كمن نقل من مجاورة محبوبه إلى موضع ظلماني شديد الظلمة والمغالطة الثالثة أن النبوة مكتسبة وذلك قولهم أن النفوس الناطقة كالولد للروح من تلك الأرواح السماوية التي هي العقول

الموجبات عندهم وذلك الملك هو الذي يتولى إصلاح تلك النفوس تارة بالمناجات وتارة بالإلهام وتارة بطرق النفث في الروح وهذا إشارة إلى أن تلك العقول هي الملائكة ولا معنى للنبوة إلا وصولها إلى غاية يتلقى عنها وهم يزعمون أن ذلك مما يقدر الإنسان على اكتسابه فهذه المسائل كفر محض لا تقبل التأويل " الفهري وقد تقدم إبطال الإيجاب وأوضحنا أن الله تعالى فاعل بالاختيار وبينا أن النبوة ترجع إلى اصطفاء الله تعالى لعبده بأن يوحي إليه كلامه وسنقيم الدلالة على إثبات الميعاد الجسماني إن شاء الله تعالى فلا يبقى لهذه المقالات أصل والله الموفق للصواب وإذا تبين أنه سبحانه يعلم الجزئيات بل يعلم الشيء من جميع وجوده لا كعلمنا نحن الذي هو في الغالب إجمالي أي نعلم الشيء من بعض الوجوه دون بعض فهو سبحانه يعلم الشيء تفصيلا وهل يجوز أن يقال يعلم الشيء جملة وتفصيلا أي يعلم الإنسان مثلا من حيث الحقيقة الكلية ومن حيث جميع الأشخاص وأحوالها وكذا يعلم زيدا من حيث إنسانيته وهي الحقيقة الكلية ومن حيث تعيينه وتشخيصه وعدد شعراته وعروقه ووزن دمه ولحمه وشحمه وعدد جواهره الفردة ونحو ذلك أو لا يقال إلا التفصيل ولا يقال جملة لأنه يوهم أنه يعلمه من بعض الوجوه دون بعض وإن أريد معنى صحيح كما قررنا واللفظ الموهم في الذات أو الصفات لا يطلق به إلا أن يرد به سمع نحو على العرش استوى ورأى صاحب القول الأول أنه لا إيهام فيه وإنما يفهم منه ما سبق ومن شيخنا الإمام أبي عبد الله اليستيني : سمعت هذا الخلاف ولم أراه عند غيره قوله:"ووضع": انظر هل أراد بالوضع الشكل أو قرب الجوهر من الجوهر وبعده منه أو أراد الوضع الذي هو أحد المقولات عند الحكماء وهو الهيئة الحاصلة من مجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزاءه من الموازات والمحادات والانحراف والبعد والقرب وهي ضربان: طبيعي مثل ترتيب أجزاء بدن الإنسان وعرضي مثل القيام والقعود والاضطجاع وهذا الأقرب قوله:"وجعل الحواجب والأشفار وقاية إلى العينين إلى

قوله ثم خلق شفتين": قد ذكر في شرح الوسطى من أسرار العين ودقائق صنعها ما لا غنى للمؤمن من مطالعته على أني رأيت في كلام الفهري تعاطف الأشكال والأوضاع وهذا يبعد أنه أراد الشكل قوله: "جسد الإنسان مركب من أصول أربعة": هذا لا يختص بالإنسان بل يجري في سائر الناميات كالحيوانات والنباتات وإنما خص المؤلف جسد الإنسان بالذكر ليترتب عليه ما بعده مما فصله في خصوص الإنسان من دقائق الصنع وغرائب الحكمة قوله": وسنعيده فيما يأتي: أي في فصل قدم الصفات وقد قرر في الأم قاعدة أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده قوله: "ألا ترى أن اللذة والألم في الشاهد كمال": يعني لأنه لا يتكيف بهما من الأحياء إلا من لم تقم به آفة تفسد جسمه صح من خط المؤلف" قوله: "وذاته جل وعلا لم تعرف حتى يعلم أن هذه الأوصاف إلى آخره": قد يظهر أن هذا اعتراض على الملازمة في قولنا: لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها وما قبله اعتراض على نفي التالي وهو قولنا: لكن لا يتصف بأضدادها بأنها نقص وإذا كان هذا فترتيب الجدل يعطي تقديم الاعتراض الثاني على الأول بأن يقال: لا نسلم الملازمة إذ هي مبنية على صحة اتصافه تعالى بها قبوله لها والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ولا نسلم صحة الاتصاف فإن ذاته تعالى لم تعرف بالكنه حتى يعرف ما يصح أن يتصف به وما له وإنما يعرف من صفاته ما دل عليه فعل فإن لم يدل عليه الفعل كهذه الأوصاف إذ يصح الفعل من الأصم والأبكم والأعمى لجأنا إلى السمع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم نفي التالي لأن كون أضدادها نقصا هو في الشاهد ولا يلزم كون الغائب كذلك ألا ترى أن اللذة والألم والنوم ونحوها كمال في الشاهد وأضدادها نقص وفي الله سبحانه على العكس وقد سبق أن ذلك الترتيب ليس بلازم قوله: "وإذا ثبت أن الاتصاف بهاتين الصفتين لا يتوقف عقلا على الاتصالات الجسمانية": أي و إنما يتوقف عليها عادة فيرد أن السمع والبصر لا اتصال فيها عادة أيضا لكن لما كان تعلقهما مختصا عادة بما ليس بعيدا جدا ولم

يكن دونه حجاب كثيف نزل ذلك منزلة الاتصال فعبر أيضا عنه قوله: "ولا محوج للتأويل عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ على احتماله البعيد مجاز": هو منه إشارة إلى أن السميع البصير محمولان على صفتين زائدتين على العلم ولا يؤولان على العالم بالمسموعات والعالم بالمبصرات لأن حملها على ذلك مجاز يفتقر إلى قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا فلا يتأولان بالعلم كما تأول ذلك الكعبي وأبو الحسين البصري قوله: "وأما دليل كونه تعالى متكلما من السمع فقال الإمام الفخر أجمع الأنبياء والرسل على كونه تعالى متكلما ": قال ابن التلمساني وقد تمسك الأصحاب في إثبات ذلك بالمعقول والمنقول بما ذكره وهو أن جميع الرسل أخبروا وهم السابقون إما بالمعجزة أو بتصديق من ثبت صدقه أن الله تعالى مكلف للعباد بالأوامر والنواهي وأنه تعالى وعد بالثواب للطاعات وتوعد بالعقاب على المخالفات وجميع ذلك يرجع إلى الكلام فثبت أنه متكلم وقد اجمع المسلمون على ذلك أيضا في الجملة وإن اختلفوا في تفسير الكلام قوله: "وجوابه أن من ادعى أنه رسول الملك إلى آخره": حاصل الجواب أن دلالة قول الرسول لا تتوقف على الكلام النفسي الذي الكلام فيه فلا يلزم دوران توقف الكلام عليها قوله: "ويكفي في العلم بتصديقه إيجاد الفعل الدال على إرادة تصديقه كما يدل التخصيص في الأفعال على إرادة وقوعها على ذلك الوجه": هذا التقرير مبني على أن دلالة المعجزة عقلية من باب دلالة الاختصاص على إرادة المخصص وهذا أحد الأقوال الثلاثة الآتية قوله: "وقولهم أن المعجزة تتنزل منزلة التصديق بالقول مسلم ولكن تتنزل منزلة المواضعة على قول يدل على إرادة ذلك": يشير بهذا إلى عدم توقف دلالة المعجزة على القول النفسي الذي الكلام فيه وإنما تتنزل منزلة الأقوال اللسانية المتواضع عليها فهي تدل على إرادة تصديقه القول اللساني يتواضع على دلالته على إرادة التصديق فيعطي هذا الكلام أن التنزيل يقتضي التوقف ولكن مرادهم بقول الله في قولهم: تتنزل منزلة قول الله صدق عبدي القول اللساني والعبارات

المتواضع عليها على سبيل الفرض والتقدير إذ هو مستحيل على الله تعالى وهو بعيد وجوابه في شرح الحوضية وأظهر وهو أن المعنى أنها تتنزل في الدلالة على تصديق الرسل منزلة التصديق بالكلام وتساويه في المعنى لا أنها تدل على أن الله قال: صدق عبدي حتى تتوقف حينئذ دلالتها على سبق المعرفة بأن الله كلاما يصح أن يقول فيه: صدق عبدي و إنما هذا المعنى يعرف من خارج بالدليل النقلي والعقلي وهذا كالإشارة بالرأس على وجه مخصوص تتنزل منزلة قول المشير: نعم أو لا فإن معنى ذلك أنها تدل بحسب المواضعة دلالة نعم أو لا وليس المعنى قطعا أنها تدل على أنه قول في الجواب نعم أو لا كيف وهي تتنزل منزلة نعم أو لا في حق الفصيح والأبكم فإذن تنزلها منزلة الكلام لا يتوقف على كون زيد متكلما في نفس الأمر فضلا أن يتوقف على سبق و المعرفة بأنه متكلم قال: وهذا الجواب عن الأشكال المقرر في السؤال وهو في غاية الوضوح وإن كان ذلك الأشكال قد استضعفه إمام الحرمين وهول أمره جدا انتهى وهو غاية في التحقيق وعليه فلا يحتاج إلى تأويل في القول المضاف إلى الله تعالى ومثل هذا الجواب أيضا في شرح صغرى الصغرى إلا أنه خصص فيه ورود السؤال بالقول بأن دلالة المعجزة وضعية وانظر هل يختص أو لا قوله: " كل صفة جائزة لابد وأن تستند إلى صفة أزلية وإلا استحال ما علم جوازه": هذا من أجل افتقار الممكن إلى مقتض وعند عدم المقتضى لا يصح الإمكان قوله":والطريق الأولى تؤول إلى نفي النقائص": يعني: الاستدلال على الكلام بكونه تعالى ملكا ولا يتم الملك إلا بأمر ونهي وذلك أن الملك مع البكم ناقص فيقال على نهج ما سبق: هذا في ملك الشاهد ولا يلزم أن يكون ذلك في ملك الغائب وهو الله سبحانه وهو معنى قوله: وقد علم ما في الاستناد في نفيها إلى العقل وهذا مراده بدليل العقل لا كل دليل عقلي على نفي النقائص قوله: "فإن قيل يلزم عليه الدور والتسلسل إلى آخر الجواب": الفهري ولا مانع أن يقال إن هذا الجواز يستند إلى صحة أمر بعضنا لبعض ولا يدور ولا يتسلسل

فإنه لا يجب أن يكون كل شخص آمرا ولا مأمورا وأما اختصاص بعضهم بهذه الصفة فيرجع إلى إرادة الله تعالى له ولذا فإنه تعالى يؤتي الملك من يشاء قوله: "واعترض شرف الدين التلمساني بأنه إثبات قضية كلية إلى قوله على تسليمه": نص شرف الدين وهذا فيه نظر فإن إثبات قضية كلية إلى آخره قوله: "وأخذ القضايا الكلية من المحسوسات والوجدانيات إلى آخره مع ما اتصل به قبله": يشير به إلى أن استلزام العلم للخبر وليس بكلي وإنما هو قضية جزئية أي بعض العالم يجد في نفسه خبرا مطابقا لمعلومه ولا تتم كليتها إلا باستقراء عادات وبعد الاستقراء فهي استلزام عادي وربنا سبحانه حاكم على العوائد ولا تحكم عليه وإنما يشمله سبحانه التلازم العقلي فيقال على قوله: العالم يجد في نفسه خبرا مطابقا لمعلومه فهي قضية جزئية بمعنى أنها إنما تصدق جزئيه فلا دليل فيها سلمنا كليتها بعد الاستقراء لكنها عادية فلا يتم الدليل أيضا وهذا ظاهر لكن المؤلف لم يلتفت إليه آخر الكتاب حيث قال: فلو انتفى انتفى العلم ملزومه قوله: "وقد سبق المقترح إلى الاعتراض على الأستاذ فيما حكى عنه الشريف زكرياء أنه ذكر لهم عند التدريس": وهو أن قال: وهذا ضعيف إذ لا يلزم من ثبوت هذا شاهدا أن يطرد غائبا يعني لا يلزم من ثبوت ملازمة الخبر العلم شاهدا أن يطرد غائبا قال: وقد يقال أيضا لمن قلت أن كل عالم مخبر عن معلومه انتهى وهذا معنى اعتراض الفهري إلا أنه لم يفصح عنه إفصاح الفهري قوله: "وسلب الأفة لا اختصاص له بغير من سلبت عنه تلك الأفة": وقد عبر بالتعليق بدله في قوله بعد هذا وقال النجار: معنى كونه مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره وفسر الصفة الوجودية بصفة سلبية لا تعلق لها أصلا لغير من اتصف بها ويمكن أن يريد بالاختصاص ظاهره وهو أظهر ونص المقترح الوجه الثاني في رد هذه المقالة: "أن نفي الأفة لا تعلق له إلا بالمحل الذي نفيت عنه وقد يدرك شيئا ولا يدرك شيئا آخر والحياة ليست من الصفات المتعلقة ونفي الأفة كذلك ولا اختصاص لواحد منهما بمدرك دون مدرك فما بال الرؤية اختصت

بعض المرئيات" انتهى و يوجد في كثير من نسخ الشرح بغير من سلب عنه: بغير [تاء] والذي في نسخ شرح ابن التلمساني سلبت بالتاء كلفظ المقترح وهو أبين معنى وصناعة ويصح الآخر على أن يكون عنه هو النائب عن الفاعل أي غير من أوقع السلب عنه أي سلب الأفة ويكون على تنزيل الفعل المتعدي منزلة اللازم قوله:"وهو الشيء المطابق لما في الخارج": في شرح ابن التلمساني الشبح بدل الشيء و هو أحسن وهو المثال والصورة قوله:"بخلق ذلك فيه أو عنده": الأول راجع إلى محل الإدراك وهو العين والأذن فذلك بإجراء عادة الله فيه ويجوز أن يخلق في غير ذلك الثاني: راجع إلى الشرائط العادية فيهما كالمقابلة ونفي البعد والقرب المفرطين وكثافة الحجاب في البصر ونحو ذلك في السمع فكوننا لا نرى و لا نسمع إلا عند ذلك إنما هو أيضا بإجراء عادته سبحانه أن نرى أو نسمع عند تلك الأمور وكأن يجوز أن نرى أو نسمع عند نفيها للقرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجاب الكثيف إنما هو مجرد علامة نصبت على عادة فقط فبعض الأشياء في كلام المؤلف شامل لمحل الإدراك وشرطه العادي والله أعلم قوله:"لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال": إنما استحال في الصفة النفسية أن تتوقف على شرط لأن الصفة النفسية تتقوم النفس أو الذات والحقيقة بها فلا تقبل النفي مع ثبوت الذات قوله:"وهذا الإلزام صحيح على من يقول المدرك لنا هو المثال المنطبع إلى آخره": نص ابن التلمساني ما ذكره لازم على من يقول: أن المدرك لنا هو المثال المطابق فعلى هذا يكون مثال الصغير صغيرا ومثال الكبير كبيرا وأما من يقول أن إدراك ذلك المثال سبب لإدراك مطابقه في الخارج فغير لازم انتهى قال بعض الشيوخ: فيه نظر لأن مثال الكبير كبير وإلا فليس بمثل له لا يقال هو مجرد عن المادة لأن نقول: والذي هو مثل له غير مجرد فليس مثالا له أيضا قال: فتأمله قوله: " فهو من معنى ما قبله": أي فيرد على أحد القولين دون الآخر قوله:"وإن أراد مطلق الانطباع": هو معنى قول ابن التلمساني إن عني بارتسام الطول والعرض

مطلقا لا صغيرا ولا كبيرا لأن الناظر نقطة إلى آخره و قوله: "بحسب العادة": فهو قول الفهري إثر قوله المطابق للكبير كما لو فرضنا مرآة كذلك كيف والإنسان يرى في إنسان العين وجهه كما يرى في المرآة فأي مانع من أن يخلق الله تعالى لنا الإدراك بالشيء عادة على هذا الوجه مع إمكان خلقه لنا بدون ذلك كما أنه لا يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج" انتهى قال بعض الشيوخ معترضا على جواب الفهري: كلام فيه نظر لأنه وإن كان كذلك فالسماوات والأرض والجبال ليست بمقدارها يعني بالبيضة قال: وقوله لا مانع من ارتسام المثال الصغير بل هو ممنوع إلا إذا جوزنا ذلك باعتبار القدرة القديمة وحينئذ يرجع الأمر إلى أصولنا لا إلى أصولهم قال: فتأمله فهو واضح فكيف ساغ للشارح إيراده والله أعلم قوله: "وألزم الإمام أيضا على القول بالانطباع في السمع أن تعرف جهة الصوت وفيه نظر": هذا التنظير لابن التلمساني قال الفخر: "وأما الثاني فلأنا إذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على أنا أدركنا الصوت في الخارج" قال ابن التلمساني: "يعني لا من الانطباع الداخلي كما يقول الخصم وحينئذ يقال: إنما علمنا جهته أي جهة الصوت لتعلقها بذي الصوت واستلزامها له فكون الصوت في جهة من الخارج سبب للعلم بجهته لأن ورود الهواء على الصماخ من تلك الجهة كما يأتي صوت الرعد منه فوقنا وخرير المياه من تحتنا" انتهى واعترض أيضا هذا الجواب بأن الصوت حال الانطباع الذي به الإدراك لم يبق بينه وبين ذي الصوت اتصال وحالة الانفصال عن ذي الصوت لا انطباع قوله: "وأن لا تسمع الحروف وراء الجدار وفيه أيضا بحث": هو بحث ابن التلمساني أيضا قال في المعالم: "ولا نسمع كلام الإنسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام إلا بعد وصوله إلينا وجب أن لا نسمع الحروف من وراء الجدار لأن ذلك التموج لما وصل إلى الجدار لم يبق على شكله الأول" قال ابن التلمساني: والإعتراض عليه أن يقال صورة ما إلتزمه في السمع من وراء الجدار إن عنيت أنا نسمع الصوت مع انسداد سائر الجهات والمنافذ فيمتنع حصول السماع"

والحالة هذه وإن كان الفرض مع انفتاح جهة أو كوة فلا مانع من الوصول من تلك الجهة كما يشرق شعاع علينا منها أدنى مقابلة قوله:"كالشهيد والخبير فإنهما يرجعان إلى تعلق العلم على وجه خاص" : الوجه الخاص هو أن الشهيد: هو العالم بالأمور التي تحضر وتشهد وثمرة الحضور الإحاطة بما يحضر لذا الحاضر حتى لا يعزب عنه شيء والخبير هو العالم بخفايا الأمور التي يحتاج في العلم بها عادة إلى خبرة قوله:"بأن مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية" : أي بين العلم والبصر أو العلم والسمع بحيث يكون البصير نوعا وحقيقة والعلم حقيقة أخرى وكذا السمع مع العلم قوله:"و لا أنهما نوعان خارجان عن نوع العلم" : أنظر هذا العطف فإن المعطوف هو نفس المعطوف عليه فهو من عطف الشيء على نفسه فيكون للبيان ولكن لا يؤتى [بلا] بعد [الواو] إلا في عطف المغاير إذ لا يقال : ما عند فلان حنطة ولا قمح فأنظره على أنه يقع في كلام بعض المصنفين وفي التعبير بالنوع إشارة إلى أنه المراد بالجنس حيث يقال: هل الإدراكات من جنس العلم وأنه لا يعني به الجنس المنطقي وإنما المراد هل هي حقيقة واحدة ونوع واحد وإنما اختلفت بالمحل فقط أو هي مختلفة بالحقائق وكون الإدراكات في جنس العلم وحقيقته أو مخالفة له مسألة صعبة عليها إشكالات قوية من الجانبين وحجج القولين في شرح الإرشاد فأنظره في فصل إثبات الإدراكات من باب القول في ما يجوز على الله تعالى و صعوبة هذه المسألة وإشكالها كمسألة الأحوال ولكل من القولين أيضا فيها حجج كثيرة وقد قال المؤلف الكلام في المسألتين قوله:"إلا بالموجود المعلوم" : عبارة ابن التلمساني الموجود المعين وهي العبارة الواضحة والتعبير بالمعلوم ليس ببين وكذا قوله: والمطلق والمقيد عبارة ابن التلمساني فيه: والمطلق والمعين واحترز بالمعين أو المعلوم عن الحقيقة الكلية وهي المراد بالمطلق فإنها لا تدرك إلا بالعلم ولا يدرك بالبصر ونحوه من الجواهر الخمس قوله:"واحتج على ذلك بما احتج به الفخر" : أنظر هل ترجع الإشارة بذلك إلى

القول الأول فيكون كاحتجاج الفخر أو هي راجعة إلى الثاني وهو ظاهر لفظه فيكون احتجاجا على الزيادة وعلى هذا فقوله: وما ذكرناه من الأشكال وارد عليه أي بأن يقال: التفرقة لا تنتج الزيادة ولا مانع من رجوع التفرقة إلى أخره وأنظر على القول بأنهما من جنس العلم هل يقال: يلزم على الاتصاف بهما اجتماع المثلين إذ لا تركيب في الله تعالى حتى يقوم هذا بمحل وهذا بأخر كما هو في الشاهد وقد أشار المقترح إلى هذا الإلزام قال آخر كلامه عليه: ويقوى الإلزام على أصحابنا فإنهم أثبتوا كون الباري سميعا بصيرا وإن كان عالما بكل معلوم فإذا قالوا أنه من جنس المعلوم امتنع أن يجامع في الذات الواحدة الإدراك العلم بالمدرك ولو صح القول بذلك لزم نفي كونه سميعا بصيرا" وآل القول إلى مذهب الكعبي وهذا لا سبيل إليه وللمحشي أيضا ما نصه: من قال أن الإدراك من جنس العلم لا يعني به الجنس المنطقي وهو ما يقال على كثير مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو بحسب الشركة فقط فإن القائل بأنه من جنس العلوم عني أن السمع علم والبصر علم وكذا سائر الإدراكات ومعلوم أن العلم إنما هو نوع وحقيقة واحدة وأن مقوليته على أفراده كمقولية الإنسان والبياض لا كمقولية الحيوان واللون وأيضا إدراكات الحواس اختلفت مع الإدراك الذي في القلب بالمحل فهي علوم اختلفت محالها والاختلاف بالمحل ليس فيه اختلاف بالحقيقة كاختلاف القدر والبياضات بالمحل وقد أشار شرف الدين إلى هذا ردا على القائل بنفي الجنسية في احتجاجه بوجدان التفرقة بقوله: "فما المانع من رجوع التفرقة إلى اختلاف محل العلمين فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب والعين عند الغيبة يبقى في القلب بخلق أمثاله ويعدم من العين" وكذا قال المؤلف في باب الرؤية: وأهل الحق رضي الله تعالى عنهم يقولون الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلق جزء من العين سمي إبصار أو في جزء من القلب سمي علما أو في جزء من الأذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي كل الجسد سمي حسا واختصاص خلقه بهذه المحال إنما هو بحكم العادة

فهذا الذي قاله الشيخ وعزاه إلى أهل الحق هو معنى القول بأنه من جنس العلم ولا يناسب القول الآخر ولا يتأتى عليه البتة وليس في المسألة إلا قولان القول بالجنسية والقول بنفيها وهذا لا يتأتى على القول بالنفي فتعين أنه على القول بالجنسية فهذه الإدراكات إذن متفقة بالحقيقة واغتر من لا خبر له بهذا بلفظ الجنس والتبس عليه الاصطلاح فظن أن اصطلاح المتكلمين في إطلاقهم هو اصطلاح المنطقيين وقد ألزم المقترح على القول بالجنسية القول باجتماع المثلين في الله تعالى ونصه معترضا القول بالجنسية: ثم نقول بعد ذلك إذا اتفق العلمان في حقيقة العلم واتحد متعلق العلمين فيجب تماثلهما للاشراك في النوع والمتعلق وذلك محال إذ نجد في أنفسنا تفرقة ضرورية بين حالة تغميض أجفاننا وغيبة المرئي عنا وبين حالة إدراكنا وكذلك نجد تفرقة بين اللمس والشم والذوق والسمع والبصر ولو كانت الإدراكات من جنس العلوم و هي كلها تتعلق بالموجود للزم تماثلها وعدم الاختلاف فيها وذلك معلوم البطلان قطعا وقد وافق الخصم على ثبوت الاختلاف وإن خالف في مغايرة الإدراك لجنس العلوم و يقوى الإلزام على أصحابنا فإنهم أثبتوا كون الباري سميعا بصيرا و إن كان عالما بكل معلوم فإذا قالوا بأنه من جنس العلوم امتنع أن يجامع في الذات الواحدة الإدراك والعلم بالمدرك ولو صح القول بذلك لزم كونه سميعا بصيرا وأل القول إلى مذهب الكعبي وهذا لا سبيل إليه" هذا كلام المقترح و إليه يشير تلميذه الفهري بقوله: "فإن الأشعرية تدعي أن الإدراك المسمى بالرؤية صفة زائدة على العلم خارجة على الارتسام واتصال الشعاع و أنه غير مشروط بهما عقلا و تدعي صحة تعلقه به تعالى و ثبوته لله تعالى مع العلم و يمنعون قيام علمين متماثلين بذات واحدة و إن اختلفوا في أنه مجانس للعلم أو لا "صح من شرح المعالم وهو يبين لك أن مرادهم بالجنس: النوع والحقيقة ولهذا عبر شرف الدين بالنوع في قوله: "لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا أنهما نوعان خارجان من نوع العلم" و يدل عليه أيضا قول سعد الدين التفتازاني في شرح

المقاصد وعند أبي الحسن الأشعري الإحساس بالشيء علم به فالأبصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي و رده الجمهور بأنا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون و بين إبصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه و بين العلم بهذه الرائحة وشمها إلى غير ذلك وأجيب بأنا لا نسلم أن ما يتعلق به الإحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز أن يكونا علمين متخالفين بالماهية أو الهوية و فيه ضعف أما أولا : فلأن إمكان تعلق علم آخر به ضروري كيف وأنا نحكم عليه عند عدم الإحساس أيضا و أما ثانيا: فلأن مقصود الجمهور نفي أن يكون حقيقة إدراك الشيء بالحس هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت إلا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال أو الإلهام أو الحس وأما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الإدراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على أن العلم اسم لمطلق الإدراك أو لنوع منه و الحق أن إطلاقه على الإحساس مخالف للعرف واللغة فإنه اسم لغيره من الإدراكات" انتهى الغرض منه فأنظر رده أن يراد بالجنسية جواز الاختلاف بالحقيقة بمراد الجمهور القائلين بنفي الجنسية فهو يقول: فإن حقيقة الإدراك بالحس هي حقيقة الإدراك بالعلم وكذا رده أيضا أن يكون مراد القول بالجنسية كونهما نوعين مختلفين بما لزم من كون الاختلاف يصير حينئذ لفظيا وهو باطل فتأمل ذلك كله فهو صريح فيما قلنا عند من له أدنى مشاركة في هذا الفن وأما قول المؤلف في شرح مقدماته: فإن قلت: فإذا وجب تعلق الإدراكات في حقه تعالى بكل موجود والعلم أيضا قد تعلق بها فيلزم إما تحصيل الحاصل أو اجتماع المثلين إن كان غير ما تعلقت به عين ما تعلق به العلم و إما خفاء بعض المعلومات عن العلم إن كان ما تعلقت به تلك الإدراكات لم يتعلق به العلم ولا الأمرين مستحيل قلت: نختار من القسمين الأول وهو أن ما تعلقت به تلك الإدراكات هو عين ما تعلق به العلم ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل ولا اجتماع المثلين وذلك أن هذه الإدراكات لما كانت غير

متحدة الحقيقة سواء قلنا أنها أنواع العلم أو لا فتعلقاتها كذلك غير متحدة فاجتماع تعلقاتها من متعلق واحد ليس من تحصيل الحاصل ولا اجتماع الأمثال بل كل متعلق منها له حقيقة من الانكشاف تخصه ليس عين حقيقة سواه وكل حقيقة منها عامة لما تصلح له وهذا كما نقول: أن متعلق القدرة والإرادة واحد ولا يلزم من اجتماعهما في متعلق واحد تحصيل الحاصل لاختلاف حقيقتي تعلقهما وكل منهما عام فتعقله الخاص بحقيقته لجميع الممكنات ولهذا أشرنا بقولنا يباين سواء ضرورة فظاهره مخالف لما قدمنا لا سيما قوله: وذلك إن هذه الإدراكات لما كانت غير متحدة الحقيقة سواء قلنا أنها أنواع العلم أو لا و قديما أشكل علينا وهو مخالف لكلام المقترح وغيره نعم و قد يوافقه في عدم لزوم اجتماع المثلين كلام الشريف زكرياء لا في الاختلاف بالحقيقة وذلك أن المقترح ذكر في الأسرار أنه استدل لصحة الرؤية " بأن الإدراك علم مخصوص وهو العلم بالوجود وقد جاز تعلق العلم بوجوده تعالى فكذا الإدراك و رده بأن قال أنه ليس بشيء إذ الإدراك في زمن غيبة المرئي عنا غير حاصل وإن كان العلم حاصل بوجوده حاصلا قال: وأيضا فإنا نجد من أنفسنا فرقا ضروريا حالة تغميض أجفاننا عن الشيء مع العلم بوجوده وبين حالة فتحها فيدل على أن الإدراك معنى زائد على العلم وأنه مخالف له إذ لو كان مثله لثبت له ما ثبت للعلم القائم بالقلب فإنه يتعلق بالوجود في حالة غيبته و في حال وجوده وليس كذلك الإدراك فثبتت المخالفة ولا يلزم من ثبوت حكم للمخالفة ثبوت حكم لمخالفه فالمقايسة إذن بين العلم والإدراك باطلة" هذا كلام المقترح فاختيار نفي الجنسية بما استدل به وأشار إلى أن القائل بالجنسية يقول بالمماثلة فقال الشريف: " في هذا الفرق نظر فإن من قال أن الإدراك من جنس العلوم إنما أراد به علم مخصوص بالوجود وأنه تعلق بالشيء عما هو عليه ولا يلزم من مفارقة العلم القائم بالقلب الإدراك من حيث أن العلم القائم بالقلب يتعلق بالمعدوم والموجود أو بالموجود في حال غيبته وفي حضوره أن يكون الاشتراك في هذه القيود

شرط التماثل بل ليس كذلك فإن العلوم القائمة بالقلب ليست كلها متماثلة فإن العلم بالبياض مخالف للعلم بالسواد وما يخرجه ذلك عن كونه علما" هذا ما تعلق به الغرض من كلام الشريف ومقصود المقترح أن مخالفة الإدراك للعلم في التعلق حتى تعلق العلم بالموجود والمعدوم بالموجود الغائب والإدراك الموجود الحاضر فقط تنتفي المماثلة وعلى هذا فلو لم تكن هذه المخالفة ثم لزوم المماثلة فرده الشريف بأن المماثلة لا تلزم وإن اختلفت هذه المخالفة فقد يدعي بناء على ما قاله الشريف عدم المماثلة بين الإدراك والعلم وإن دخلا تحت حقيقة واحدة كالعلوم الحادثة قوله: "ومن قال من المعتزلة أنه سميع بصير لنفسه فهو يردهما إلى العلم": يعني بأن هذه المقالة ترجع إلى قول الكعبي لا إلى قول الجبائي والذي يردهما إلى سلب الآفة بالحي لأن التعبير بقوله سميع بصير لنفسه يناسب صفة النفس لا السلب ورجوعهما إلى العلم على قول هذا القائل لعله لفهمهم عن المعتزلة أنهم ينفون زيادة صفة السمع والبصر على العلم و إلا فلفظه لا يلزم منه هذا الفهم لاحتمال لفظه أن يكون عنده صفتين نفسيتين زائدتين على العلم كما يقولون في القدرة أنه قادر لنفسه ومع ذلك لا ترجع إلى العلم وللمحشي أيضا على هذا المحل ما نصه: الذي قال أنه سميع بصير لنفسه هم قدماء معتزلة البصرة وفهمه إمام الحرمين في الإرشاد على ظاهره أنهم يثبتون هذين الإدراكين صفتين نفسيتين وفهمه المقترح على أنهم لا يثبتون حقيقة الإدراك لله تعالى وأن كلامهم مؤول لكنه لا يعين التأويل وعينه تلميذه الفهري فقال: "ومن قال من المعتزلة أنه سميع بصير فهو يردهما إلى العلم" و إياه تبع المؤلف و لعل المقترح وتلميذه إنما تأولا قولهم لأنهم يثبتون في البصر الشعاع والمقابلة وفي مطلق الإدراك لبنية وأمور تستحيل على الله تعالى فلزم تأويل ما أطلقوا من وصفهم لله تعالى بالسمع والبصر ولا أقرب وأنسب لحقيقة الإدراك من العلم والله تعالى أعلم" و نص الإرشاد: "و ذهب المتقدمون من معتزلة البصرة إلى أن الباري تعالى سميع بصير على الحقيقة كما أنه

عالم على الحقيقة" ونص المقترح: "وذهب قدماء المعتزلة إلى أن السمع والبصر إدراكان شاهدا والباري تبارك و تعالى سميع بصير لنفسه كما قالوا عالم لنفسه قادر لنفسه" هكذا نقل يعني صاحب الإرشاد قال: "والذي يظهر لي أنهم يأبون السمع والبصر في حق الله تعالى و إنما اختلافهم في تأويل ما قرره في الشرع لأنها صدمتهم الأيات الواردة في الكتاب دالة على السمع والبصر فشرعوا في التحايل في التأويل" قوله: "والمقابلة أو ما في حكمها": الإشارة بما في حكمها إلى رؤية الإنسان في المرآة أو الماء فإنه و إن لم يقابل نفسه لكن قالوا هو في حكم المقابلة لها لانعكاس الأشعة إليه لعدم تشبثها بالمرآة والماء لعدم التضاريس كما سيأتي قوله: "ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة العقلية بين الاتصال وبينهما أ و إيهام ذلك منع أيضا إثبات هذه الإدراكات" البعض القائلون بنفيها هم الجمهور وبثبوتها قال القاضي والإمام والفخر وتعبيره هاهنا بالإدراكات جمعا حسن فإنها ثلاث صفات: إدراك المشمومات وإدراك المذوقات و إدراك الملموسات حسب ما في الإرشاد وغيره لا صفة واحدة وإدراك واحد كما يقتضيه ظاهر قوله بعد وإنما لم يعدها ثمانية بزيادة كونه مدركا وكذا وقع مثل هذا التعبير في شرح الصغرى ولا يصح على إثباتها إلا أنها ثلاث صفات فإدراك الذوق زائد على إدراك اللمس كما أن إدراك البصر زائد على إدراك السمع ولا يعدان صفة واحدة وفي شرح المقدمات كما هو كالنص في أنها أربع بزيادة إدراك اللذائذ والألام وكذا في شرح الوسطى التصريح بأنها ثلاث و في الإرشاد: "الإدراكات كلها خمسة فذكر السمع والبصر وإدراك الروائح وإدراك الطعوم وإدراك الملموسات ثم قال: وعد أئمتنا رضي الله عنهم من الإدراكات وجدان الحي من نفسه الألم واللذات وسائر الصفات المشروطة بالحياة ولا سبيل إلى القول بأن وجدان هذه الصفات هو العلم فإن الإنسان قد يضطر إلى العلم بتألم غيره ويجد من نفسه الألم المختص به و يفرق ببديهة العقل بين وجدانه الألم من نفسه و بين علمه بآلام غيره" انتهى و بحث معه المقترح في هذا الاستدلال

وعزى القول بإثبات القول السادس إلى القاضي ونصه: وذهب القاضي في بعض كتبه إلى إثبات إدراك سادس وهو إدراك الألم وغيره يذهب إلى أنه ليس إدراكا سادسا و إنما هو علم بالألم واللذات قال القاضي: نحن نعلم بآلام غيرنا ونجد تفرقة بين علمنا بآلام غيرنا وبين وجداننا الألم بذاتنا فدل على أنه إدراك سادس وهوالآلام و غيره يذهب إلى أنه ليس إدراكا سادسا و إنما هو علم بالالام و اللذات وهو لا يفيد القطع فإنا نجد التفرقة بقيام الألم بنا والعلوم من غيرنا لا نعلم قيامه بنا ونحن نجد من أنفسنا العلم بالمستحيلات الضرورية وغيرها وكذا القدرة فيلزم أن يكون ذلك إدراكا زائدا وربما التزم بعض الناس أن كل صفة من شرطها الحياة فهي متعلق الإدراك السادس وقد يجاب بأنه تجوز في العبارة والعلاقة كون مطلق الإدراك شاملا لجميعها فهو كالجنس لها فجعله واحدا حتى تكون الصفات ثمانيا من قبيل الواحد بالجنس أو النوع والله تعالى أعلم فصواب العبارة إذن أن يقال: و إنما لم يعدها عشرا بزيادة كونه مدركا للذائذ والآلام والنفي لها اعتقد الملازمة العقلية أو إيهامها بين الاتصال وبينها والمثبت يرى اللزوم عاديا أي يرى الاتصال شرطا عاديا وأن الدليل التام هو دليل السمع أي النقل ولم يرد ولا يلزم من نفي الدليل نفي المدلول فيتوقف قوله: "فريق ينفي الحال وفريق يثبتها": قال ابن خطاب في شرح الأسرار العقلية: "والناس مثبت للحال وناف لها ونفاتها فرق الأولى: لا نسلم وجود زائد على الذات والعموم والخصوص من عوارض الألفاظ كما نقول في اللونية فإنها تدل على ذوات متعددة والسوادية راجعة إلى لفظ يدل على شيء واحد وهذا المذهب فاسد فإنا لو قدرنا ذهاب اللغات ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك المعقولات وأيضا يلزم عليه إبطال الحدود لأنها من جنس وفصل وهما من عوارض المعاني فالقول بألا عموم في المعاني يلزم منه هذا المحال الثانية: من نفات الأحوال مذهب المنطقيين قالوا: وهذه الوجوه والاعتبارات ثابتة في الأذهان وهذا فاسد فإنها في الذهن متعددة ومن الخارج متحدة والواحد لا يتعدد

ويتحد على أنا نقول: إن عنيتم بأنها في الأذهان أنها معلومة غير موجودة فيبطل بالمستحيلات لأنها كذلك فلتكن أحوالا الثالثة: من نفات الأحوال سلموا وجود زائد على الذوات وهو وجه واعتبار لا صفة والأولى منعته زائدا على الذات والثانية منعته وقالت: ما تخيلتموه زائدا من أجزاء الحقيقة والمثبتون دليلهم: لو أخبر صادق بوجود موجود علمنا وجوده مع شكنا في أنه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض فإذا أخبر أنه عرض تجدد معلوم غير الأول ولو قال لون تجدد لون آخر ولو قال هو سواد سواء تجدد آخر وهذا الذي يتجدد هو الذي نسميه حالا قالوا: دليلكم أنتج زائدا على الوجود ونحن سلمناه ونقول هو وجه واعتبار وليس بصفة والدليل على أنه ليس بصفة هو أنه لو كان صفة لكان ثبوتا مضافا لأن الثبوت المطلق لا يعقل كالوجود المطلق وإذا كان كذلك كان على حقيقة وخاصية هو في نفسه عليها لم يوجد في غيره وهي جهة الخصوص كالسوادية مثلا فقد شارك سائر الأحوال في الجهة العامة وهي كونها حالا وخالفتها بصفة خاصة بنوعها لم توجد في غيره مثل السوادية بالسواد والبياضية بالبياض فثبت للحال حال عامة وحال خاصة وكل واحد من هاتين الحالين لا بد وأن تكون ثبوتا مضافا كما تقدم ولها خصوص وعموم فعمومها مشارك لسائر الأحوال وخصوصيتها كالسوادية وكذا هاتان الحالان يلزم فيها إثبات وعموم وخصوص ويتسلسل" انتهى وفيه مناسبة للتنبيه بعد قلت: ويثبت بالدليل السابق للمثبتين على تقدير تسليمه وهو المذكور في الإرشاد الحال النفسية وأنها زائدة على الذات وحاصل هذا الدليل أن صحة العلم بأحد أمرين مع الشك في الآخر يدل على التغاير في المفهومية والمعلومية قال المقترح: "وهذا يطرد في الأحوال المعللة لأن هذا الدليل يطرد في الأحوال فإن العلم بالعالمية والقادرية والمتحركية يثبت ضرورة بالدليل الدال على إثبات الأعراض يستدل على المعاني الموجبة لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا أو عالما و هو عين قيام الحركة والعلم لما يصح أن يعلم ذلك بالضرورة ويعلم ثبوت

المعنى بالدليل ولما تصور أن ينكر نفات الأعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الأحكام للجواهر هذا دليله على إثبات الأحوال المعللة ويرد عليه أن المعلوم نسبة بين الذات وبين المعلوم فما الدليل على ثبوت حكم صفة هي موجبة المعنى الموجود للقائم بمحل الحكم للجواهر" انتهى ومراده بالمعلوم الأول: الحكم المعلوم بالضرورة وبالثاني المعنى الموجود القائم بالذات المعلوم بالنظر ويعني: أن لنا أن ندعي أن المعلوم الزائد نسبة بين الذات وبين المعنى فيكون إضافة والإضافة ليست بحال والمطلوب أن المعلوم الزائد حال وضمير هي موجبة عاد على الحكم مراعاة لمعناه إذ الحكم حال وموجبة بفتح الجيم وقال ابن التلمساني : والحاصل في المعقول هاهنا أربعة: ذات وصفات وأحوال وتعلقات فالقاضي أثبت الجميع والشيخ أبو الحسن والأستاذ أثبتا الجميع إلا الأحوال فإن ما زعموا أنه حال وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة وهو مجرد نسبة في العقل فقط والمعتزلة أثبتوا الذات بدون الصفات وأبو الحسين البصري أثبت الذات والمتعلقات كما صار إليه الفخر قاضيا بصحة تجددها على الذات العلية قوله:"صفة إثبات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم أي صفة إثبات لموجود إلى آخره": لأن الحال ثابتة في الخارج لم تصل إلى درجة الوجود فلا تقوم بمعدوم وإلا قامت بنفسها ولا بحال أخرى و إلا تسلسل فلا يتصف بها إذن إلا الموجود وقد بنى هذه العقيدة وغيرها من عقائده على ثبوت الحال عدا صغرى الصغرى فإنه لم يتعرض فيها لا بإثبات ولا بنفي مع قوله قبل في حدوث العالم: المحققون أن الحال حال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم لكن قال في شرح الوسطى: والنفس أميل إلى المذهب الأول يعني: القول بثبوت الحال قال: لأن التعلق الذي للعلم مثلا لو لم يكتسب محله منه شيئا لما فرق بين ذلك المحل وغيره مما لم يقم به علم لأن المدرك على هذا التقدير العلم لا محله والذي يقتضيه كثير النظر والحس أن المحل الذي يقوم به العلم مثلا يكتسب لقيام العلم به لحالة زائدة على مجرد قيام العلم به وهو أن ينكشف به الشيء الذي

تعلق به العلم الفاسد وبالجملة فالمسألة مشهورة الخلاف وأدلة الفريقين فيها مبسوطة في المطولات والوهم فيها قوي المعارضة للعقل والجهل فيها لا يضر بالعقائد قال في شرح صغرى الصغرى: وسكتنا عن المعنوية إما لأنها لازمة لصفة المعاني عند من أثبت الأحوال وإما لأنها عبارة عن وجودها قوله:" وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات إلا صفة المعاني": أي من الصفات الثبوتية القائمة بالذات وإلا فهم لا ينفون من الصفات السلبية وصفات الفعل وقد يقال في إطلاق الصفة عليها تجوز قوله:"إما أن يكون الغير الذي تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه": أطلق الذات هنا على الحقيقة حتى يشمل المعنى إذ اللونية نفسية للبياض فالبياض موصوفها والذات لفظ مشترك في إطلاقهم يطلقونها على حقيقة الشيء كما هنا وكذلك النفس أيضا فنفس الشيء: ذاته وحقيقته وتطلق الذات أيضا على ما يقوم بنفسه فيكون في مقابلة الصفة ومنه قولنا: ربنا ذات لا صفة قوله:"والتحقيق أنها عبارة عن نفي كل ما يمتنع": أي تحقيق اللفظ وإيضاحه وإلا فالذين كل ما يمتنع أي أنه إنما أراد حذف المضاف ولم يرد ظاهر اللفظ قطعا حتى تكون الجسمية ونحوها وصفا لله قوله:"عبارة عن كل حال ثابتة للذات غير معللة": غير: نعت لحال أو حال منه أومن ضمير ثابتة ولا يصح كونه حالا من الذات إذ لا معنى له و لأنه احتراز عن الحال المعللة وهي الصفة المعنوية كذلك قولهم: حال ثابتة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة فغير نعت للحال ودام تامة قوله:"ولا يصح توهم انتفائها": هذا يعني عن التقييد بقولهم غير معللة بعلة ووجه والله اعلم أن المعللة هي عرضية يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات من حيث نقرر الذات بدونها في العقل كعالمية الجرم وأبيضيته ونحو ذلك لكن لا يسوغ أن يطلق هذا اللفظ أعني لفظ عرضي على عالمية الله وقادريته ونحوهما إلا في مقام بيان الحقائق وتحقيق ما يعتقد إذ هو لفظ يوهم المحال وإن أريد به معنى صحيح لكونه في مقابلة الوصف الذاتي بمعنى النفسي وللمحشي أيضا على هذا المحل

هذا يغني عن التقييد بقولهم غير معللة بعلة ووجهه والله أعلم أن المعلل عرضية يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات من حيث تقرر الذات بدونها في العقل إذا ليست أوصافا نفسية وإن قام البرهان على وجوبها وعدم صحة انتفائها في العقل من حيث توقف الفعل عليها ولعل هذا هو معنى صحة الانتفاء والله أعلم وليس هذا قولا بإمكان الصفات من حيث ذاتها فافهم ثم ترك لفظ صحة توهم النفي في صفة الله تعالى هو اللائق والأولى قوله: "والتحقيق رجوع هذه الصفات إلى السلب": أما الأزلية والأبدية وهما القدم والبقاء فظاهر وقد مر وأما الوجوب فسلب أيضا لأنه نفي قبول الانتفاء وكذا الاستحالة والجواز عدميان لأن الاستحالة نفي قبول الوجود ولا تكون ثبوتية لأن الموصوف بها الذي هو المستحيل معدوم وكذا الجواز هو صحة قبول الوجود والعدم وهذه الصحة ليست وصفا ثبوتيا للممكن بدليل أن العدم يتصف بالإمكان والوصف الثابت لا يقوم بالمعدوم إذ المعدوم ليس بشيء فلو قام به لقام بنفسه وهو قلب لحقيقته قوله: "وأما الأفعال فهي عبارة عن صدور الأثار عن قدرته و اختياره": هذا الصدور هو الذي يعنى بالتعلق التنجيزي للقدرة والإرادة ويشكل إطلاقنا على الفعل أنه صفة لله حيث يقال: هذا من صفته الفعلية والصفة هي المعنى القائم بالموصوف والفعل كالخلق والرزق حادث فلا يقوم بالله تعالى كيف أطلق عليه أنه صفة له هذا على المذهب الحق أن التكوين حادث غير قائم بذات الله تعالى وأما على مذهب الماتريدي ومن تبعه أنه صفة قديمة فلا إشكال وقد يجاب عنه بأن الخلق والرزق ونحوهما ترجع إلى كون الذات تعلقت قدرته القديمة بشيء وهذا معنى إضافي اعتباري قائم بالخالق بمعنى تعلقه بالخالق واتصاف الخالق به وليس صفة حقيقية متقررة فيه لا يلزم كون القائم محلا للحوادث و نعني بهذا التعلق: التعلق التنجيزي و هو أمر حادث عنده تحدث الحوادث وهو من حيث انتسابه إلى العالم صدور العالم و من حيث انتسابه إلى القدرة إيجاب القدرة للعالم و من انتسابه إلى الذات الموصوفة بالقدرة القديمة خلق

العالم فمعنى الخلق: كون الذات إلى آخره فهذا الاعتبار أطلق على الأفعال أنها صفة لله وأنظر تحقيق ذلك في شرح العضد في أصول ابن الحاجب في الكلام على الاشتقاق وفي حواشي السعد عليه وقد يقال إنما هذا الإطلاق أنها أوصاف لفعله لا له سبحانه وقال الفهري: "لا يمتنع تجدد النسب والإضافة على القديم كما يتجدد وصفه تعالى بأنه خالق رازق فجعل وصفه تعالى بأفعاله من قبيل وصفه بالإضافة ككونه قبل العالم أو بعده أو معه لأن صفات الفعل هي التعلق التنجيزي للقدرة والإرادة وهي إضافة تتجدد بلا خلاف" قوله: "يندرج فيه سائر الأقسام الستة": أي باقيها وهي الخمسة السابقة وسائر: يطلق بمعنى جميع من سور المدينة لدين وهو ما أحاط بها وبمعنى باق كهذه الموضع من سؤر الطعام والشراب الذي هو بقيتهما قال شهاب الدين القرافي ما معناه ويدل على أن الجلال الذي هو صفة جامعة شامل للنفي والإثبات أنه يقال جل بكذا وجل عن كذا فالأول ثبوت والثاني نفي قلت: والثبوت شامل للمعاني والمعنوية والأفعال النفسية قوله: "ومنهم من يمثلها بالأسماء الدالة عليها": قال في شرح القصيد: وفيه تسامح لا يخفى قوله: "ومن المحققين من يقسم صفات الباري باعتبار آخر إلى آخره": أنظر كيف جعل هذا القول وهو أن التعلق إضافة لا وجود لها في الأعيان متبدلة متغيرة قول المحققين مع أنه خلاف مذهب الأشعري والجمهور من أن التعلق وصف نفسي للمتعلق فيكون قديما لا يتبدل ولا يتغير وهو نفس الصفة المتعلقة على مذهب من ينفي الأحوال وعلى أن التعلق نفسي بنى المؤلف عقيدته حيث قال بعد: وأيضا فالتعلق نفسي فيستحيل أن يمنع منه مانع إلى آخره وعلى ذلك اقتصر في شرح الصغرى قاله في كلامه على الحياة ونصه: فهذا التعلق نفسي لتلك الصفات كما أن قيامها بالذات نفسي لها أيضا" انتهى ويرد عليه أن ربنا سبحانه إذا تعلق علمه بوجود زيد مثلا ثم انعدم زيد فقد إنعدم تعلق العلم بالموجود وتعلق بالعدم وكذا تعلق علمه بأن زيدا سيدخل البلد غدا فإذا دخل فقد انعدم تعلق

علمه بأنه سيدخل حدث تعلق علمه بأنه دخل فهذا تغير في التعلق بالفناء والحدوث فأما على قول من يقول التعلق إضافة أي إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم مثلا فلا إشكال فيه لأنه لا يمتنع أن يتصف القديم بالإضافة الحادثة إذ هي في الخارج سلب ككونه تعالى حدث بعد إعدام العالم قال بعض المحققين: تغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث إذا لم يوجد الحادث ومعه إذا وجد وبعده إذا فنى من غير تغير وإنسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فإنه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه أصلا وأما على قول من يقول التعلق نفسي فجوابه: أن التعلق لم ينعدم ولم يطرأ أو لم يتغير وإنما المتغير والمتبدل هو المتعلق بفتح (اللام) وبيانه أن تعلق علم الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلق أزلي لا يتغير أصلا فإنه في يوم الجمعة يعلم دخوله في يوم السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله يوم الجمعة غاية الأمر أنه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال فسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لا يقدح في الحقائق وكذا تعلق علمه بعدم العالم في الأزل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال إذا قد علم الباري في الأزل عدم العالم في الأزل ووجوده فيما لا يزال و فناؤه بعد ذلك ويوم القيامة يعلمه كذلك من غير تغير أصلا فإن قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في أن تعلق علمه بهذه النسبة وهو أنه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جاهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية أجيب: بالمنع بأن ذلك التعلق هو حال عدمه بأنه سيوجد وهذه النسبة بحالها وإنما الجهل هو أن يحصل التعلق حال وجوده لأنه سيوجد وهو غير التعلق الباقي والحاصل أن التعلق بانعدام في حالة معينة والوجود في حالة أخرى ثابت أزلا باق أبدا لا ينقلب جهلا أصلا وسيأتي مزيد تحقيق إن شاء الله تعالى في السؤال الذي في أن العلم بما سيكون هل هو نفس العلم بالكائن جعله أيضا التعلق من صفات

الباري تجوز لأنه وصف للصفة ولكن الصفة لا قيام لها بنفسها بل تقوم بالذات فتكون صفتها صفة للذات أو جعلها صفة للذات من حيث أن تعلق القدرة مثلا كون الذات تعلقت قدرته بكذا وفسر على ذلك والقول بأن التعلق هو إضافة هو قول الفخر ومن تبعه من الأعاجم كسعد الدين والعضد والبيضاوي وهو مقتضى قول عبد الله بن سعيد أنه يتجدد على الكلام القديم كونه أمرا أو خبرا لا يتصف بذلك في الأزل وإنما يتصف به في ما لا يزال عند وجود المأمور والمنهي والمخبر قاله المقترح ونصه إثر حكايته لقول عبد الله بن سعيد وهذا بناء على أن تعلق الصفات الأزلية بمتعلقاتها من قبيل الإضافات لا من قبيل صفات النفس فقال هذا الكلام في الأزل لا يكون أمرا ثم يصير أمرا في ما لا يزال كما تقول في كونه خالقا ورازقا وهذا بعيد عن التحقيق فإنه يستحيل وجود الصفة المتعلقة غير متعلقة فإنا إذا عرضنا على عقولنا علما لا يتعلق بمعلوم وإرادة لا تتعلق بمراد وخبرا لا يتعلق بمخبر استحال في الوصف وكذلك إذا عرضنا على عقولنا أمرا لا يتعلق بمأمور امتنع ذلك انتهى فأنظر كيف جعل هذا القول بعيدا عن التحقيق قوله: "والثاني بتجويز القيام وفيه نظر ": لنا في الحال جواب عن الثاني أقوى من هذا وأسد وهو أن يقال: أن اللونية والسوادية ليسا وصفين للسواد وإنما هما عبارة عن ذاته والسواد ذات السواد وكذا اللونية غاية الأمر أن اللونية مشتركة لفظا بين السواد والبياض وغيرهما فلونية السواد غير لونية البياض بخلاف سوادية السواد فإنها عينه وهذا راجع إلى الجواب عن الوجود لأنه عين الموجود لا زائدا على ماهيته حتى يرد الترديد فيه هل هو هو موجود أو معدوم؟ فوجود زيد غير وجود عمر ووجود السواد غير وجود البياض لكن يرد على الاشتراك اللفظي في اللونية وأن سوادية السواد هي ذاته وإنما ذلك اختلاف عبارة أن يقال: لو قدر دروس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول بإدراك التماثل في المتماثلات والاختلاف في المختلفات ومعرفة ما يشترك فيه المختلفات من الأحكام وما تفترق وأن ما به الافتراق ليس ما به

الاشتراك ولم يذكر في هذا التنبيه دليلا لإثبات الحال المعللة والدليل الذي ذكره صاحب الإرشاد على إثبات النفسية وهو ما مر من كلام ابن خطاب يطرد فيها وذلك أن دليله أن صحة العلم بأحد أمرين مع الشك في الأخر يدل على التغاير في المفهومية والمعلومية وهذا يطرد في الأحوال المعللة فإن العلم بالعالمية والقادرية والمتحركية يثبت ضرورة وبالدليل الدال على إثبات الأعراض يستدل على إثبات المعاني الموجبة لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحركا أو عالما هو عين قيام الحركة أو العلم لما صح أن يعلم ذلك بالضرورة ويعلم ثبوت المعنى بالدليل ولما تصور أن ينكر نفات الأعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت الأحكام بالجواهر ويرد على هذا الدليل أن يقال: أن المعلوم الزائد نسبة بين الذات وبين المعنى فيكون إضافة والإضافة ليست بحال والمطلوب أن المعلوم الزائد حال قال معناه تقي الدين المقترح كما سبق وأعدته هنا لمناسبته أيضا لهذا المحل قوله: "إن القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية في الأدلة": سد القول بنفي الحال لباب التعليل ظاهر وسده لباب الحدود يتبين بما قاله الإمام الغزالي في المستصفى ونصه: "ولا تضن أن منكري الحالة يقدرون على شيء البت والمتكلمون يسمون اللونية حالا لأن منكر الحال إذا ذكر الجنس واقتصر عليه بطل عليه الحد و إن زاد شيئا للاحتراز قال: الزيادة عين الأول أو غيره فإن كان عينه فهو تكرار و إن كان غيره فقد اعترف بأمرين فإذا قال في حد الجوهر أنه موجود بطل بالعرض فإن زاد أنه متحيز فيقال: قولك كتحيز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه فإن كان عينه فكأنك قلت: موجود موجود والمترادفة كالمتكررة فهو إذن يبطل بالعرض وإن كان غيره حتى اندفع النقض بقولك: متحيز ولم يندفع بقولك موجود فهو غير موجود بالمعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بتغاير المعنى في العقل" انتهى وسده لباب المقدمات الكلية يتبين بكلام المقترح وذلك أنه قال: معناه أن من نفى الأحوال ورد اللونية والبياضية والبياض إلى شيء واحد وأن الاختلاف في العبارة فقط تعذرت

عليه الحدود والبراهين ولا يستقيل له فهم مقدمة كلية و إدراج خاص تحت عمومها بناء على وجود أمر عام حكم عليه وفي ذلك رد المعقولات ودخول في جمود الظاهرية والوقوف مع اللفظ والإعراض عن المعنى كيف ولو قدر دروس العبارات وذهاب اللغات لاستقلت العقول بإدراك التماثل في المتماثلات والاختلاف في المختلفات ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات من الأحكام وما تفترق وأن ما به الافتراق ليس ما به الاشتراك صح منه وجله باللفظ قوله: "واستثنى معتزلة البصرة كون جل وعلى مريدا فقالوا مريدا بإرادة حادثة لا في محل ": تعليلهم المريدية حيت قالوا: مريد بإرادة ألجأهم إليه زعمهم أن الصفة النفسية تعم ومن أصلهم خروج كثير من الممكنات عن إرادة الله وقالوا بحدوث هذه الإرادة لاستحالة تعدد القدماء عندهم ولهذا نفوا صفات المعاني وقالوا: لا في محل لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولو قامت بذات أخرى لأوجبت الحكم إلا لتلك الذات وتقرير كلام المؤلف: فقالوا: مريد للحادث وللكائن بإرادة حادثة ثابتة لا في محل وزعموا أن كل حادث من أفعاله مراد له بإرادة حادثة سوى الإرادة فإنها لا تراد ولا تتعلق إرادة حادثة بمرادين عندهم وهذا كإثبات هشام وجهم بن صفوان علوم حادثة للباري تعالى لا في محل يحدثها ليعلم بها ما يتجدد من الحوادث قوله: "ثم يلزمهم أيضا قيام الحوادث بذاته تعالى إلى آخره ": قد يقال: هذا الإلزام تكرار لأنه قدألزمهم ذلك أو لا حيث قال: فالتزموا في ذلك ثلاثة أمور كلها مستحيلة أحدها: تجدد الأحوال الحادثة على الأزل جل وعلا إلى آخره وقد يجاب عن ذلك بأن المقصود من الكلام الأول إلزامهم حدوث الذات من حدوث الحكم والمقصود من هذا الثاني: إلزامهم الوقوع فيما فروا منه بقولهم: لا في محل لأنهم قالوا ذلك كي لا تقوم الحوادث بذاته تعالى وحكم الإرادة الحادثة حادث فقد قامت الحوادث بذاته تعالى فما فروا منه وقعوا فيه والله تعالى أعلم قوله: "وذهب الكعبي والنجار وأتباعهما إلى إنكار هذه الصفة أصلا": يعني أنهم أنكروا كون الباري تعالى قاصدا

لوقوع أحد طرفي الممكن وتأولوا لفظ المريد حيث ورد في السمع وهذا القول يقابل قول معتزلة البصرة والذي حملهم على نفي الإرادة بالكلية هو القول بأنه مريد بإرادة حادثة تبين بطلانه من وجوه وكونه مريدا لنفسه يخالف أصلهم من أن الصفة النفسية تعم فلم يسعهم إلا نفي ذلك قال المقترح : وأما تأويل النجار وهو حمله لفظ الإرادة على نفي الغلبة والإكراه ونفي ذلك مختص بمن نفي عنه فليس في معقولية النفي تعلق بمراد فلا معنى لإضافته إلى المرادات عنده ثم أن الكعبي قال: إن علم الباري يغني عن الإرادة وهذا مذهب من يريد أن يدس في الإسلام نفي الصانع المختار قال: وقد يقع لي أبدا أنه أخذ المذهب من مذهب الفلاسفة فإنهم قالوا: أن الباري يفعل من حيث أنه عقل ذاته وقالوا: لا بد من الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي فعلم أن علم الباري فعلي وعلم العباد انفعالي والعلم الفعلي يصدر عنه المعلول بخلاف الانفعالي فإنه لا يصدر عنه شيء وكذلك النجار أخذه منهم فإنهم ردوا علم الباري إلى كون عقل ذاته وقالوا تعلقه راجع إلى تجرده عن المادة وسلب المادة أمر عدمي ثم قال بعضهم: له عناية أزلية ومعناها: وقوع الفعل على النظام الأكمل من غير داعية ولا غرض يتعلق بالسافل فأخذ ذلك النجار ورده إلى السلب وعبر عنه بعبارة أخرى قوله:" فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية ": أطلق الوجود في العالمية على الثبوت لأن العالمية حال لم تنتهي إلى درجة الوجود وأطلق الثبوت في العلم على وجوده لأنه معنى وجود فجاء على عكس الاصطلاح لكنه تعبير صحيح من حيث اللغة قوله:"فإن الجواز في الشاهد دليل على تعليل الأحكام المعنوية بمعانيها ": يعني أن عالميتنا مثلا لما كانت حكما جائزا لزم أن يكون لها مقتض ولا مقتضى لها بالسبر والتقسيم إلا العلم وهو سبر طويل به أثبت الأعراض في الإرشاد وأنظر تحقيق الدليل في المقترح وقد ذكرناه مختصرا في ما سبق قوله:"كالاشتراك في الناطقية مثلا يوجب الاشتراك في الأعم وهو الحيوانية": جعله الناطقية والحيوانية ذاتيين

للإنسان الأول أخص والثاني أعم هو بناء على عدم تماثل الأجسام وأن لها فصول منوعة وقد سبق أن الصحيح خلاف ذلك وأنها إنما اختلفت بأوصاف عرضية وقد وقع للمؤلف هذا في قوله: ثم الإيجاب للأخص قوله: "لأن التضاد من خواص المعنى": بيانه أن التضاد هو التمانع على المحل الواحد أي الذات الواحدة كتمانع البياض والسواد والحركة والسكون والذات لا تمانع غيرها على المحل إذ هي قائمة بنفسها لا تقوم بمحل قوله: "هل أن يجوز أن يكون خاصيتا عرضين مختلفين": أراد بالمختلفين: الخلافين كالسواد والحلاوة فلا يجوز في الضدين كالبياض والسواد قولا واحدا وقد أشار إلى هذا في قوله: فإن السواد لا يضاد الحلاوة قوله: "قال المقترح: واعلم أن مسألة سواد الحلاوة إنما تقوم على مذهب من قال بثبوت الأحوال": وجدت بخط شيخنا الإمام أبي عبد الله بعد موته على هذا المحل من نسخته من المقترح من نصه أي إنما يلزم اجتماع التضاد وعدمه على ذات واحدة انتهى و به و صح له هذا المعنى و قد كنت سألته عنه أعني عن وجه تخصهم الإلزام بثبوت الحال فلم يوضحه له أو لم اقتضته عنه ثم زدت في طرته ما يزيده وضوحا فقلت: أي إنما يلزم اجتماع إثبات التضاد ونفيه في مسألة سواد حلاوة على مذهب من أثبت الحال لأن خاصية السواد زائدة على ذات السواد عند مثبت الحال وكذا خاصية الحلاوة كما تقول في تحيز الجوهر وبياضية البياض فكان الموضوع واحدا فجاء لزوم التناقض بخلاف نافي الحال فإن خاصية الشيء عنده نفس ذلك الشيء كتحيز الجوهر نفسه لا وصف زائد وكذا خاصية السواد وهي كونه سوادا ويعبر عنها بالسوادية وكذا خاصية الحلاوة وهي كونها حلاوة ويعبر عنها بالحلاوية فاللازم على مذهبه إنما هو الاتحاد وهو صيرورة الشيئين شيئا واحدا لا التناقض فإذا أثبت لعرض واحد خاصيتا غرضين مختلفين فقد صير الغرضين واحدا لأن خاصيتهما نفسهما عند نفات الحال وللمحشي أيضا على هذا المحل أي أنه يلزم اجتماع التضاد ونفيه على ذات واحدة في القول ثبوت الحال فإن تناقض

شرط اتحاد الموضوع وعلى القول بنفي الحال الموضوع متعدد فلا تناقض فإثبات التضاد ونفيه على موضوعين لا مانع منه ولا استحالة فيه والله أعلم قوله: "وأما من نفاها وقال أخص وصفا لشيء وجوده إلى آخره" : اكتفى المؤلف بهذا الكلام للمقترح عن بيان كلامه هو في الأم وذلك أن قوله على القول بنفي الأحوال هو راجع إلى قوله: وأن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا يعني: أن اللازمين الأولين وهما اجتماع إثبات التضاد ونفيه على ذات واحدة وكونه ملزوما للمحل وغير ملزوم له إنما يلزمان على القول بثبوت الحال و أن أخص وصف العلم مثلا أمر زائد عليه كذا القدرة وغيرها فإذا ثبتت للذات هذه الخاصات جاء اللازمان الأولان وفيه اجتماع النقيضين على ذات واحدة وهو ذات الله وهو محال فملزومه الذي هو قول المعتزلة محال و أما على القول بنفي الحال فأخص وصف العلم الذي هو التعلق بالشيء على سبيل الإحاطة والكشف هو نفس العلم فالمثبت للذات أخصات الصفات مثبت للصفات أنفسها لكن القديم عندهم واحد لا يتعدد فلزم على قولهم أن يكون الوجودان فأكثر وجودا واحدا ولا يرد على هذا التحديد اللازمان أو لأن لتعدد الموضوع وإنما التناقض عند اتحاد الموضوع إما مع تعدده كقولنا زيد قائم عمر لا قائم فلا تناقض إذ لم يرد الإثبات والنفي على شيء واحد قوله: "لزم تأخر المعلوم عن علته بالزمان وهو محال" : احترز بالزمان عن الذات فإن المعلول متأخر عن العلة بالذات والعلة متقدمة عليه بالذات وأنواع التقدم عند الحكماء خمسة التقدم بالعلة كتقدم حركة الأصبع على حركة الأصبع أو الخاتم والتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والجزء على الكل والمعنى المشترك بين المتقدمين قد يقال له التقدم بالذات و الثالث التقدم بالزمان كتقدم الأب عن الابن والرابع بالرتبة إما حسا كتقدم الإمام على المأموم والرأس على الرقبة أو عقلا لتقدم الجنس على الفصل وبعض مسائل العلم على بعض والخامس بالشرف كتقدم العالم على المتعلم والمتكلمون يمنعون حصر وجوب التقدم والتأخر فيما ذكروه

من الوجوه الخمسة فإن ذلك ليس معلوما بالضرورة ولا قامت قسمة دائرة بين النفي والإثبات على نفي قسم سادس ومجرد الاستقراء وعدم الوجدان لا يدل على العدم ولا يوجب علما بالعدم بل حاصله عدم علم بالمعلوم وقرر الفخر قسما سادسا وادعى أنه خارج عن الخمسة وهو تقدم الأمس على اليوم فإنه ليس تقدما بالعلة فإن العلة توجد مع المعلول والأمس لا يوجد مع اليوم وواضح أنه ليس بالمكان ولا بالطبع ولا بالشرف فإن أجزاء الزمان متشابهة ولا بالزمان وإلا لزم أن يكون الزمان حاصلا في زمن أخر و الكلام في الزمن الثاني كما في الزمان الأول فوجب أن تحصل أزمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ومكون كل واحد منها ظرفا للآخر وهو محال ويزاد عندنا من أنواع التقدم تقدم الفاعل المختار على فعله فليس تقدما بالزمان ولا فيه معية حتى يكون أحد الأربعة الباقية إذ الأثر الواقع بالاختيار لا يجامع المؤثر في وجوده لأنه لابد أن يقصد إلى إيقاعه ولا يصح قصده إلا إذا كان معدوما قوله: "وظاهر كلام المقترح أن الخلاف جار أيضا في تعليل الواجب " :أو أن الخلاف جار بين أهل السنة في تعليل للواجب هل هو بمعنى التلازم أو إفادة العلة معلولها الثبوت وأن من أهل السنة من يقول لأن علم الله تعالى أفلا عالميته الثبوت وهذا الظاهر هو من قوله: ومن قال بأن المعنى يوجب قال الحكم لا يجب إلا باعتبار وجوب معناه فظاهره أنه وإن قال المعنى يوجب الحكم أي يفيده الثبوت لكن المعنى واجب عنده والحكم تابع للمعنى فوجوب المعنى وجوب للحكم وتأول المؤلف هذا الكلام وأخرجه عن ظاهره بما ذكر بعد على معنى أن مراد هذا القائل أن التعليل بمعنى الإفادة المذكورة لا يتصور إلا العلة الجائزة أما الواجبة فلا يتصور معها إلا وجوب الحكم للتبعية للمعنى في التميز والتماثل والتخالف وغير ذلك قوله: "فكيف ينفي ما باعتباره وجب" : [ما] واقعة على الحكم الذي هو الحال والعائد عليها: ضمير وجب وضمير باعتباره عائد على المعنى فكيف ينفي الحكم الذي وجب بوجوب المعنى أي الحكم لا يقبل النفي مع وجوب معناه وهذا يصحح

تأويل المؤلف لهذا الكلام لكونه جعل الحكم لا يقبل النفي مع وجوب معناه فلا يكون ممكنا فكيف يستفاد ثبوته من غيره ولهذا التأويل قال: والحاصل أن المسلمين وقال شيخنا الإمام أبو عبد الله محمد قدس الله روحه: [ما] واقعة على المعنى وضمير [وجب] عائد إلى الحكم رأيت ذلك بخطه في نسخته من المقترح أي فكيف ينفي المعنى الذي باعتباره وجب الحكم أي باعتبار ذلك المعنى وهذا لأن الحكم حال فما يثبت فيه من تمييز أو حكم وجوب أو غيره فإنما هو بالتبعية لما أوجبه لا من حيث معقوليته ويكون هذا ردا على المعتزلة في إثباتهم للأحكام أحكاما من وجوب وغيره مع نفيهم المعاني الموجبة لها وهذا الحمل قد يدل عليه سياق المقترح وقد أشار أيضا إلى هذا المعنى بعد قوله: ثم نقول إدراكه الاختلاف بين الحكمين مع الاعتراض عن معانيهما الموجبة لهما فيه التزام العلم بهما على حيالهما وذلك باطل ولاشك أن كل مختلفين تميز أحدهما عن الأخر لا بد من اختصاص أحد المختلفين عن الأخر بصفة وفي ذلك إثبات الحال للحال وهو محال انتهى ويقربه أيضا التعبير بنفي المناسب للمعنى دور يقبل النفي أو يمكن نفيه أو نحو ذلك مما يناسب المعنى الأول فتأمله والله تعالى أعلم وقوله: "وبقي النزاع في مجرد إطلاق لفظي هو لفظ الإيجاب": أي يقال: أوجب علم الله عالميته أو لا يقال ذلك والحق المنع لأنه لفظ موهم لحدوث العالمية ولم يرد به سمع فلا يطلق وإن أريد به معنى صحيح وهو التلازم فمعنى أوجب العلم العالمية استلزمها فالموجب بكسر الجيم المستلزم بكسر الزاي والموجب المستلزم بالفتح فيهما وكذا العلة والمعلول قوله: "عن الفلاسفة ومتأخر عنه في العقل ": مرادهم بتأخر المشروط عن الشرط في العقل قضاء العقل بتقدم الشرط على المشروط بالذات و إن كانا معا في الوجود إذ التقدم والتأخر بالذات لا ينافي المعية في الوجود كتقدم الصفة على الصفة والشرط على المشروط قوله: "والتقدم على واجب الوجود محال عندهم": هذا راجع إلى قوله: محال مطلقا كالتقدم فى الخارج ولا إشكال في استحالته ولا التقدم في العقل وهو

غير مسلم وللمحشي أيضا قوله عنهم والتقدم على واجب الوجود محال أحالوا التقدم على الواجب عموما لا في الخارج وهو صحيح مسلم ولا بالذات وهو باطل ومحل النزاع قوله: " فلما قلتم أن هذا التوقف في العلم أو الوجود الذي سميتموه أنتم افتقارا إلى آخره": المراد بالعلم التصور والتوقف في الوجود ظاهر والتوقف في العلم بذكر ما أسقطه المؤلف من كلام الفهري ونصه: قولكم كل مركب مفتقر إلى غيره إن عنيتم أن ذلك الغير يفيده الوجود فمسلم أنه لا ينافي وجوبه لذاته ونحن لا ندعيه وإن عنيتم أنه لا يفيده الوجود و إنما المعنى به أنه لا تتصور الماهية ولا توجد إلا موصوفة به فلم قلتم أن هذا التوقف في العلم أو الوجود الذي سميتموه افتقارا إلى آخره قوله: "ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة ": يعني شبهة الفلاسفة في أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان وأن كل مركب مفتقر إلى جزئه وجزء غيره والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا وتوهم التركيب باعتبار الصفات قوله: "واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال إلى آخره " : هي مقدمات أربع: الأولى: كثرة الصفات توجب تركيب الموصوف أو ذو الصفات مركب و الثانية: وكل مركب مفتقر إلى جزئه و الثالثة: هو جزء المركب غيره والرابعة: والمفتقر إلى الغير لا يكون إلا ممكنا وهذه نفس قوله: الافتقار بمعنى مطلق التوقف يوجب الإمكان اعتقد الفخر صحة هذه المقدمات كلها ولا تصح الأولى ولا الرابعة لأن الموصوف لا يتكثر بصفاته كما أن الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي إمكان المفتقر وأول من قال بهذه المقالة الفخر حتى قال القطب رحمه الله ويودنا أنه لم يخالف الأصحاب ولكن جف القلم بما هو كائن وتبعه جماعة من الأعاجم كالبيضاوي والأمدي والعضد والسعد وغيرهم ممن مزج الكلام بالفلسفة ورده المحققون وهو الحق الموافق لنصوص المتقدمين إن الصفات واجبة الوجود كالذات ولأصولهم إذ القول بأن الإمكان لا ينافي القدم يهدم كثيرا من مسائل أهل السنة ويؤدي إلى القول بالإيجاب الذاتي لأن الصفات إذا كانت ممكنة من حيث ذاتها

افتقرت إلى مقتض فننقل الكلام إليه فإن قيل هو ممكن من حيث ذاته افتقر إلى مقتض وتسلسل و إن قيل إن المقتضي هو مجرد الذات جاء القول بالعلة أو الطبيعة فالقائل بهذا القول قد سرقته أصول الفلاسفة واغتر بشبهتهم الواهية قوله: "وأشنع من ذلك تصريحه بأن الذات قابلة لصفاتها وفاعلة لها": كان أشنع وأقبح من قوله بإمكان الصفات لذاتها لأن قوله: بالإمكان ليس فيه تصريح بالفعل والتأثير و إن كان يستلزمه و في هذا تصريح بذلك عياذا بالله ثم إن كانت عنده حادثة في ذاته تعالى فهو كقول الكرامية باتصاف ذات الباري تعالى بالحوادث وإن كان يقول بالقدم مع الإمكان كقول الفلاسفة بعدم تنافيهما وأن الشيء قد يكون ممكنا من حيث ذاته قديما لقدم مقتضيه وهو قول بالإيجاب ونفي الاختيار كقولهم: لكن لم يمش معهم في كل طريق فإنهم لم يجيزوا كون الشيء الواحد قابلا فاعلا وبنوا على ذلك بطلان امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقة بناء على أن افتقار الصفات إلى الذات وعدم تعلقها بدونها يستلزم إمكانها ولا مؤثر سواه فيلزم أن يكون قابلا فاعلا وتمسكوا في بطلانه بوجهين: الأول: القبول والفعل أثران فلا يصدران على واحد على دعواهم أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد ورد بعد تسليم كون القبول أثرا بأنا لا نسلم كون الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد على أنه لو صح ذلك لزم ألا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا لأخر الثاني: أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان لأن الفاعل التام للشيء من حي هو فاعل يستلزمه والقابل لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميتها أعني: الوجوب والإمكان والجواب أنا لا نسلم في الفعل الوجوب ونفي القبول الإمكان سلمنا ذلك لكن نقول: إمكان القبول إمكان عام لأن معنى قابلية الشيء أنه لا يمتنع حصوله فيه فلا ينافي الوجوب أو نقول: يجوز أن يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من كونه قابلا له فإذا كان ضعف هذه الدعوى

التي بنوا عليها ما زعموه من التعليل ظهر أن الأشنعية على الفخر من حيث تصريحه بأن الذات فاعلة لصفاتها من حيث جمعه بين القبول والفعل إذ امتناعه دعوى ولم يقم عليها دليل والله تعالى أعلم قوله: "يمنعون إطلاق الغيرية في صفاته تعالى بما تأذن به من صحة المفارقة كما يمنعون أن يقال: هي [هو] لما يؤذن به من معنى الاتحاد ": الغيرية تعتقد ولا تطلق لأن صفات الله تعالى تخالف حقيقتها حقيقة الذات كما هي مخالفة في حقائقها أيضا ولكن لفظ الغير يوهم جواز المفارقة إذ الغير أن في العرف العام ما يصح وجود أحدهما مع عدم الأخر فلا يقال نظرته غير ذاته ولا قدرته غير علمه والعينية ذاته ولا قدرته غير علمه تمنع اعتقادا وإطلاقا ونظير ذلك الضروري في علمه تعالى فإن بالمعنى الأصلي فيه أي ما قارنه ضرر أو حاجة يمنع إطلاقا واعتقادا و إن شئت قلت لفظا ومعنى و بالمعاني الأخرى يمنع إطلاقا فقط وإن شئت لفظا لا معنى ولأجل أن الممنوع في الغيرية الإطلاق فقط وأن ذلك راجع إلى اللفظ وحده كانت مناقشة الفخر فيه لفظية لا معنوية وأوقع الفهري المنع على الإطلاق لكن تعبيره في موهم أن الممنوع فيه أيضا اللفظ فقط وليس الأمر كذلك ويصح أن يقال في العينية تمنع إطلاقا لا اعتقادا وذلك إذا أريد بها سلب الغيرية حتى يكون المعنى فهي هو أنها ليست غيره وهذا السلب صحيح لما مر من منع إطلاق لفظ الغير لكن يمنع أن يقال هي [هو] وإن أريد هذا المعنى الصحيح لما يوهمه اللفظ من الاتحاد و إن أريد باللفظ ظاهره الذي هو الاتحاد لم يصح إطلاقا ولا اعتقادا كما مر ولعل الوجه الثاني هو ظاهر كلام المؤلف لقوله: [كما يمنعون أن يقال] قوله: "وإذا تمايزت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى": أصل هذا الكلام للفهري شرف الدين التلمساني ونصه تاما اقتضت وجوها مختلفة في المقتضى لها فالوجه الذي أوجب الحياة غير الوجه الذي أوجب العلم والوجه الذي أوجبهما غير الوجه الذي أوجب الإرادة وكذلك في القدرة قوله: "اللهم إنا نعوذ برضاك من غضبك ": لما تكلم الإمام أبو عبد الله الأبي على

قوله: "أعوذ برضاك من سخطك" قال: وأخذ من الحديث صحة قوله سبحان من تواضع كل شيء لعظمته وقول الخطيب يوم الجمعة: واجتمعنا متضرعين لعظمتك وحجة المانع أن التواضع والتضرع إنما يكونان لذاته تبارك وتعالى قوله: "والأحسن أن لا محل لهذه الجملة وإن جعلها بعضهم حالا ": على جعلها حالا فصاحب الحال ما ينحل إليه الكلام والتقدير في قولنا لا ينظر إلى الفقير فضلا عن إعطائه لا يثبت عدم النظر حال كونه قد فضل فضلا عن إعطائه فصاحب الحال هو النظر قوله: "بل بإثباتهم آلهة ثلاثة على ما قال تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ وقد قدمنا شرح مقالتهم إلى آخره": حمل المؤلف الثلاثة في القرآن على الأقانيم الثلاثة و هو موافق لطريق المتكلمين مخالف لطريق المفسرين فإنهم قالوا: أرادوا بذلك أن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح ﴿أأنت قلت للناس ﴾: الآية وهذا الذي رجحه صاحب الكشاف فطالعه وتفسير فخر الدين الرازي قوله: "والحدوث والقدم ليسا بذاتين لعدم توقف فهم الماهية عليهما فإنا نتعقل العلم إلى آخره ": هذا الدليل مسلم في الحدوث لأنا نتعقل العلم الحادثة بالكنه مع الغفلة عن كونه حادثا والذاتي لا تعقل الذات بدونه و أما القدم فلا يتم في هذا الدليل إلا لو كنا نتعقل العلم القديم بالكنه بدون القدم و نحن إنما نتعقله أجمالا إذ كنه الذات والصفات محجوب عنا والتعلق الإجمالي لا يتوقف على تعقل الوصف النفسي وقد تقدم مثل هذا البحث معه في فصل القدم ثم يرد على تسليمه اشتراك العلم القديم للحادث في أخص وصف الحادث وهو التعلق بالمعلوم المعين أن يقال: إذا اشتركا في الأخص فهما مثلان والمثلان لا يفترقان فيما يجب والقدم لا يكون إلا واجبا للقديم كما سبق في حدوث العالم حيث قال: إذ لو جاز أن يكون بعض العلم قديما إلى آخره والصواب أن المثلية لا تسلم إذ لا مثل لله تعالى لا في ذاته ولا في صفاته قوله: "ولا إفصاح في هذه المقالة عن هذه الصفة ": وهي مع ذلك باطلة من وجهين : الأول: أن الموجب إنما يكون معنى وجوديا والحال

لا توجب وإلا أدى إلى التسلسل في الأحوال وأيضا ليس كون إحداهما موجبة للأخرى بأولى من العكس الثاني: أن المعنى إنما يوجب حكما واحدا لا أكثر وقد جعل الموجب هاهنا يوجب أربعة أحكام وهو خلاف المعقول و فيه أيضا مناقضة أصلهم أن الواجب لا يعلل قوله: "قال ابن التلمساني ولا حجة في ذلك فإن [ما] كما يسأل بها ويراد بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة ": وعن هذا أيضا جواب آخر وهو أن جواب موسى عليه السلام من الأسلوب الحكيم وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقب والسائل بغير ما يتطلب سلك به مسلك تجاهل العارف كما في قوله تعالى ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ تعريضا لغباوة بفرعون في بسؤاله عمن لا تدرك حقيقته وتركه ما هو أولى بالسؤال وهو الصفات الظاهرة الدالة على الوجود والتقدس ونحو ذلك ولهذا قال فرعون لمن حوله ألا تستمعون جوابه اسأله عن الحقيقة فيجيبني بغيرها وأسأله عن الذاتيات فيجيبني بالعرضيات وكذا قوله ثانيا ﴿إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون﴾ وموسى عليه السلام يجيبه بالأوضح فالأوضح مما يتميز به الباري سبحانه وكأنه يقول له اضرب عن السؤال عن الحقيقة فلا سبيل لك إلى الوصول إليها فإنه لا يعرف الله إلا الله قال الأصبهاني في شرح الطوالع إثر ما ذكر أن معرفة الذات غير متصورة للبشرولذلك لما سئل موسى عليه السلام أجاب بذكرخواصه وصفاته حيث قال ﴿رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾ تنبيها على أن حقيقة ذاته لا تعلم بذكر مقوماتها ولا مقدم له ولا تركيب له ولم ينتبه فرعون له ولهذا قال لمن حوله ألا تستمعون أي سألته عن حقيقته فأجاب بذكر صفاته فلم يذكر الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر صفات أبين فقال: ﴿ربكم ورب آبائكم الأولين﴾ لينتبه فرعون من غلطه فلم ينتبه ونسبه إلى الجنون كما قال تعالى حكاية عن فرعون ﴿قال: إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون﴾ فذكر موسى عليه السلام

صفات أبين و أشار إلى أن السؤال عن حقيقته ليست من دأب العقلاء حيث قال: ﴿رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون﴾ انتهى قوله: "وإذا تبين أن أخص وصف الباري تعالى مجهول عرفت أن ذاته تعالى غير معروفة للبشر": في هذا أن الأخص ثابت لا محالة و إنما النزاع في كونه معلوما لنا أو مجهولا والذي اختاره الشريف أبو يحيى زكرياء شارح الأسرار العقلية نفيه بالكلية و أبطله بوجوه كاستحالة اشتراك القديم مع الحادث في حقيقة ما قلت: ولاقتضائه التركيب في حقيقة الباري سبحانه من جنس وفصل إذ الأخص هو الذاتي المميز للحقيقة عما يشاركها في الجنس ولا خفاء ببطلان هذا وأنه لا جنس للباري سبحانه ولا تركيب فيه قوله: "وقوله ﴿لا تدركه الأبصار﴾ على وجه": هو أن يراد بالإدراك ما هو أخص من مطلق الرؤية وهو أن يرى رؤية إحاطة قوله: "وأما الإضافية وهي العالمية والقادرية ": يعني بها الأوصاف المتعلقة وعبر عنها بذلك لأن التعلق عنده إضافي كما مر هذا على أن المناقشة لفظية قوله: " لأن ذاته جزئي حقيقي ": احترز بالحقيقي من الجزئي الإضافي فإنه أعم من الحقيقي وهو عند المناطقة ما اندرج تحت الكلي فهو جزئي بالإضافة إلى ما فوقه فيشمل الفرد المعين والنوع والجنس وغير ذلك فزيد مندرج تحت الإنسان وهو تحت الحيوان وهو تحت الجسم النامي ثم كذلك قوله: "فمنها إطلاق الكيفيات على بعض صفات الله تعالى إلى أخره ": هذا في الكيفية التي يراد بها الوجوب أو القدم أو البقاء لأن يتكيف به الوجود أو العلم أو القدرة أو نحو ذلك ولأنه تتكيف به الذات أي تتصف فإن أريد هذا المعنى امتنع إطلاقا فقط لإيهامه التجدد والتغير ولم يرد بإطلاقه سمع وأما الكيفية في الله تعالى بمعنى الشكل والصورة أو التجنيس أو التنويع فلا تصح معنا ولا لفظا وتستحيل في ربنا سبحانه قال الإمام أبو إسحاق إبراهيم ابن دهاق المالقي : ومن قال من الباطنية أن له كيفية لا يعلمها إلا هو فقد جهل أمر ربه ولم يتحقق اليقين من قبله ولو وقع السؤال عن تلك الكيفية أهي في ذاته فيكون ردا شكل وهذا يبطل

الوحدانية في حقه وإن كانت في صفاته فإن الصفات إنما كيفيتها تجنيسها والقدم ليس جنسا ولا نوعا لشيء تبارك الله رب العالمين والمخلوقات إذا تألفت وتشكلت ولهذا الجوهر الفرد لا كيف له إذ لا طول له ولا عرض ولا شكل ومن وجبت وحدانيته وجبت استحالة كيفيته قوله:"وعن الحكماء في تعريف الكيفية لا تستدعي نسبة ": إخراج للأعراض النسبية كقوله المتى والفعل والإضافة قوله:"ولا قسمة ": احترازا عن المقدار ونحوه من مقولة الكم قوله:" لذاته ": إدخال لبياض الجسم وعلمه فإنهما من الكيف وإن انقسما بانقسام الجسم القائمين هما به على اعتقاد الحكماء أن العرض يجوز قيامه بمجموع الجسم قوله:"وهي عند الأشعرية إما حقائق ذوات إضافات ": هذا راجع للمعاني بناء على أن التعلق إضافة كما يقول الفخر ومن تبعه قوله:"أو أحكام لمعان ذوات إضافات ": هذا في المعنوية كالعالمية فإنها حكم لمعنى ذي إضافة فأو للتفضيل وهذا الكلام يشعر بأن التعلق للمعاني دون المعنوية وفيه خلاف قوله : "فإن أراد الإمام ذلك فالكلام لا يرجع معه إلى مناقشة لفظية إلى آخره": يعني أن إطلاقه على المعاني والمعنوية إضافية إن كان باعتبار وصفها بالإضافة التي هي التعلق فيكون مجازا فالمناقشة معه لفظية لأنه لفظ موهم أن الصفات نفسها إضافة و إن أراد ظاهر اللفظ وأن العالم والعالمية مثلا إضافة أي نسبة بين الذات والمعلوم فالمؤاخذة معنوية لأن الإضافة لا ثبوت لها في الخارج فهذا تعطيل كمذهب الفلاسفة قوله:"كما قال تعالى في الخضر ﴿وآتيناه من لدنا علما﴾ وفي شرح الفهري ﴿وعلمناه من لدنا علما﴾ ": وكذا هي التلاوة قوله:"وهو قولنا النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ": في شرح المعالم أثر هذا فلا بد من تصور معقول النفي والإثبات والاجتماع والارتفاع قوله:"لأنه بناء على رأيه في التصورات أنها كلها غير مكتسبة": رأيه هذا أن النظر لا يفيد إلا العلم التصديقي وأن الحدود والرسوم لا تكتسب بها التصورات ومعه نزاع في هذا وأنظر شرح الإرشاد للشريف زكرياء فقد أطال معه البحث في ذلك

قوله:"ثم الإيجاب للأخص إلى آخره ": هو رد لما زعموه من أن الاشتراك في الأخص موجب للاشتراك في بقية الصفات العامة فإنه فاسد العكس والعلة العقلية يجب عكسها كطردها وكذا يرد أيضا بأن العلة إنما تكون معنا موجودا والأخص حال وبأنه لا يصح أن تعلل أحكام متعددة بعلة واحدة والاشتراك نسبة وإضافة بين المشتركين والنسبة لا ثبوت لها فلا تكون علة ولا معلولا وبأن تماثل المثلين واشتراكهما في صفة النفس واجب وعندهم الواجب لا يعلل قوله:"إذ وجه الدلالة واحدة ": وجه الدلالة هو التلازم بين الصفة والموصوف واستحالة عرو الموصوف عما يقبله وذلك أنا استدللنا على حدوث أجرام العالم بحدوث أوصافها وهي الأعراض الملازمة التي بينهما فيلزم أن لو كان شيء من صفاته تعالى حادثا حدوث أدلته قوله:" أي يجب لها ذلك القبول مادامت الذات غير معلل بمعنى ": هو بنصب غير معلل على الحال من قوله : ذلك القبول وليس خبر دام إذ لا معنى لتعليل الذات ولقوله: معلل بالتذكير وإنما أراد بيان أن القبول وصف نفسي فلا يتعلل وكذا لو قلنا في الوصف النفسي هو حال ثابتة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة فقولنا: غير معللة هو نعت آخر لقولنا: حال أو حال من ضمير ثابتة ودام تامة ولا يصح أن يجهل خبر دام إذ الذات لا تعلل ولأن المقصود به الاحتراز عن الحال المعنوية التي هي معللة وقد سبقت الإشارة إلى هذا في الكلام على تعريف الحال النفسية والحال المعنوية قوله:"وإذا ثبت أن القبول نفسي للذات إلى آخره ": إنما لزم أن تكون نسبة لجميع الصفات إلى الذات نسبة واحدة لأن القبول نفسي لأن الوصف النفسي لا يختلف كما أنه لا يتخلف وإنما ذلك في العرضيات فلونية البياض ليست أقوى من لونية السواد وكذا ناطقية زيد وعمرو فإن قبول الجوهر للألوان والطعوم والروائح والقدر والإرادات ونحوها سواء لا اختلاف فيه لكونه نفسيا فلو خلا عن بعضها لخلا عن جميعها وإلا اختلف الوصف النفسي وهو محال قوله:"والذي يوجب استحالة العرو الثاني لا الأول

إلى آخره": خبر المبتدأ هو [الثاني] والعرو محفوظ بالإضافة والمراد بالثاني هو الوجوب مطلقا بحسب الذات والأول هو أن يكون الوجوب وقتيا والمطلوب هو الضرورية المطلقة والدليل إنما أنتج وقتية مطلقة وهي أعم من الضرورية المطلقة لأنه كلما وجب المحمول للموضوع بحسب الذات وجب بحسب الوقت ولا ينعكس فيصدقان معا في قولنا: كل إنسان حيوان تصدق ضرورية مطلقة بأن تقول: كل إنسان حيوان بالضرورة ووقتية مطلقة بأن تقول: كل إنسان حيوان بالضرورة وقت كونه إنسانا ولا مفهوم عند أهل المنطق ولا يتأتى أيضا هنا إذ القيد لا ينتفي وتنفرد الوقتية المطلقة بنحو قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة وإذا كان الدليل إنما أنتج الأعم فمستلزم الأعم لا يستلزم الأخص إذ لا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص وهو معنى قوله: وملزوم الأعم غير ملزوم الأخص والملزوم هو الدليل والأعم هو الوقتية المطلقة والأخص هو الضرورية المطلقة والله تعالى أعلم قوله:"وهذا الثاني هو معناه الأصلي ": إنما كان معناه الأصلي لأن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ويستحيل أن يكون علم الله هكذا من وجهين: الأول: أنه لو كان مقدورا لكان حادثا متجددا كما ذكروا الثاني: أن قدرة الله قديمة وإنما هو تعالى مخترع لا مكتسب قوله:"لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له إلى قوله وإذا عرفت استحالة الكسب ": قصد بهذا أن يبطل كون النظر شرطا عقليا في قبول الجوهر للعلم و القدرة عليه أو شرطا عقليا في حصول القدرة أو شرطا عقليا في حصول العلم فإبطال الأول بأن القبول وصف نفسي كما مر والوصف النفسي لا يشترط بشرط وانتفى عند انتفاء شرطه وهو لا يقبل النفي مع بقاء النفس و إلى هذا أشار بقوله: لأن قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه نفسي له وأبطل الثاني وهو أن يكون شرطا في حصول القدرة على العلم لأن القدرة على العلم هي مع العلم لا تتقدم عليه لأن الاستطاعة مع الفعل عند الأشعري والنظر مناف للعلم والمنافي للشيء مناف لمصاحب ذلك الشيء فلا يصح أن يكون

شرطا في القدرة و إلا وجد المشروط بدون شرطه وإلى هذا أشار بقوله: وتقدم النظر لا يصح أن يكون شرطا للقدرة إلى قوله: وأما وأبطل أن يكون شرطا في حصول العلم بالاتفاق على أن العلم النظري يصح أن يقع ضروريا والمشروط لا يوجد بدون شرطه فدل على أنه ليس بشرط له على أن ما سبق من الاستدلال على النظر لا يكون شرطا في حصول القدرة على العلم كاف في انتفاء كونه شرطا في حصول العلم وهذا دليل أخر فافهم وما من قوله: ما لا يوجد موصوفة أو موصولة والعائد عليها ضمير عدمه وضمير يوجد عائدا على الشيء أي لا يصح أن يكون شرطا لشيءأمرا لا يوجد ذلك الشيء إلا حال عدم ذلك الأمر قوله: "وتسمية الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلق باسم المتعلق ": الأول بفتح اللام والثاني بكسرها وذلك لأن العلم يتعلق بالمعلوم فأطلق العلم المتعلق بكسر اللام على الجزاء المتعلق بفتحها قوله: "وهو مجاز شائع في اللسان ": يعني لأن إطلاق المصدر على المفعول كثير كضرب الأمير ونسج اليمن بمعنى مضروبه ومنسوجه وكقوله تعالى: ﴿هذا خلق الله﴾ بمعنى مخلوقه والمصدر له تعلق بسائر المعمولات بالفاعل والمفعول وغيرهما وهذا هو التعلق الذي عنى أولا لا التعلق الاصطلاحي و قد وقع أيضا العكس أعني إطلاق المتعلق بالفتح على المتعلق بالكسر و منه قوله تعالى ﴿بأيكم المفتون﴾ على تأويل أي الفتنة وقيل: هو حقيقة والباء زائدة وقيل: دعائية قوله: "حركة ضرورية ": أي كحركة المرتعش المسحوب والساقط من علو إذ كل من هذه الحركات معجوز عنها لا قدرة عليها قوله: "الثاني ما علم بغير دليل الثالث ما علم من غير تقدم نظر": الثالث أعم من الثاني لأن ما علم بغير تقدم نظر قد يعلم بغير دليل وقد يعلم بدليل يدل ضرورة ولا يتوقف في دلالته على نظر كما مر أن الإحكام يدل على العلم بالضرورة والاختيار إنما يدل على العلم بالنظر هذا الذي يغلب على الظن في الفرق بينهما للمحشي أيضا قوله: "ما علم من غير تقدم نظر": يشمل البديهيات والمشاهدات

والوجدانيات والتجريبيات والحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها فهي كلها علوم ضرورية على هذا وما علم بغير دليل لا يخرج قضايا قياساتها معها ويشمل الباقي لأن قياسها الذي هو في الذهن حاضر معها دليلها فقد عرفت بدليل من غير سبق نظر، فالدليل لا يستلزم النظر وهذا أيضا يوافق ما قالوا من أن الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة وأن دلالة الأحكام على العلم بالضرورة ودلالة الاختيار عليه بالنظر لا يقال أن هذا يعكر عليه حد أهل الأصول للدليل بقولهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري فالدليل ما ينتقل منه إلى المدلول بواسطة النظر وما ينتقل منه بلا نظر لا يسمى دليلا على مقتضى هذا الحد لأنا نقول: هذا مجرد اصطلاح من أهل ذلك العلم فلا يدفع غيره ثم المكتسب وهو المقدور بالقدرة الحادثة هو ما حصل بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والإصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي أعم من الاستدلالي لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالإبصار الحاصل بالقصد والاختيار كذا قال سعد الدين التفتازاني في شرح عقيدة النسفي ثم قال إثر هذا الكلام: "وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكرة ونظر في دليل فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال" صح من الشرح المذكور وما ذكره من أن الكسبي أعم من الاستدلالي لصدق الكسبي على بعض علوم الحواس دون الاستدلالي هو قوله في الإرشاد ثم كل كسب نظري وقول المؤلف: وهل يستلزم سبق النظر عقلا أو عادة غير أن الأمر في هذا قريب لكونه أمرا اصطلاحيا ومقتضى قولنا: المقدور بالقدرة الحادثة صدقه على ما قاله السعد والله تعالى أعلم قوله: "وهو كالضروري إلا أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة":

مقتضى هذا الكلام أن البديهي و الضروري قراء فإن فيما عدا المعنى الرابع للضروري و في الإرشاد أن العلم الحادث ينقسم إلى الضروري والبديهي والكسبي قال: "فالضروري العلم الحادث غير مقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين بالثاني" قال: "والعلم الكسبي هو الحادث المقدور بالقدرة الحادثة واصطلاح المنطقيين في البديهي ويسمى أيضا الأولي أنه ما جبلت عليه الفطرة مما لا يأخذ بالحس ولا يفتقر إلى دليل وهو ما يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين كما مر أول الشرح كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن الكل أعظم من جزئه و أن الضدين لا يجتمعان وأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وأن الواحد بالشخص لا يكون في زمان واحد في مكانين وأن الموجود إما قديم أو حادث" قوله: " ولا يطلق منها واحد على علمه تعالى ": وكذا أيضا لا يقال فيه تصوري كعلمنا لانقسامه إلى تصور وتصديق ولأن علمه بالشيء قد يكون من الشيء حتى يحتاج في علمه ببعض الأشياء إلى واسطة كما في العلم الحادث على أن هذا يغني عنه نفي كونه نظريا قاله شرف الدين الفهري "قوله" يعني الفخر فثبت أن الله متصور للماهيات فيه إطلاق التصور على علم الباري تعالى وأنه لا يصوغ فإنه لفظ يوهم انطباع صورة الشيء في النفس وهو ممتنع على الله تعالى و إن أريد به معنى تصح نسبته إلى الله تعالى فلا يجوز إطلاقه مع إبهامه لأنه لم يرد فيه توقيف من الشرع" قوله: "وإن تصور الماهيات يستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام وتصور الملزوم يستلزم تصور اللازم فيلزم بتلك الماهية علمه بلوازمها وآثارها": فيه تصريح بأن الله تعالى يعلم بعض الأشياء بالذات وبعضها بالعرض كما في العلم الحادث وأنه يحتاج في علمه ببعض الأشياء إلى واسطة وعلم الباري منزه عن جميع ذلك لا يوصف بكونه مدلولا ولا ضروريا ولا نظريا وليس بالأشياء من الأشياء بل الأشياء واقعة على وفق علمه يعلم ما كان وما يكون وما هو كائن وما لم يكن لو كان كيف

يكون كما أنبأنا عن قوم فقال: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون﴾ ونسبة جميع ذلك إلى علمه نسبة واحدة لا دليل فيها ولا مدلول قال السعد على قول الزمخشري مجاز من الكلام وتمثيل الأشبه أن من التبعيض وتمثيل من باب عطف الخاص على العام لقصد البيان ووجهه أنه شبهة الحالة التي تتصور من تعلق إرادته تعالى بشيء من المكونات وسرعة إيجاده إياه من غير امتناع ولا توقف بحالة أمر الأمر النافذ التصرف في المأمور للمطيع الذي لا يتوقف في الامتثال فأطلق على هذه الحالة ما كان يستعمل في تلك من غير أن يكون هاهنا قول آخر وأمر قال: وما ذكره المصنف من حمل الكلام على التمثيل هو المعلوم عليه عند الجمهور وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وقد جرت السنة الإلهية أنه تكون الأشياء بكلمة كن فيكون المأمور هو الحاضر أي في العلم والمأمور به للدخول في الوجود وأما القول بأنه استعارة تحقيقية من غير احتياج إلى تشبيه حال بمثال فلا يخفى فساده إذ لا بد من المشبه من اعتبار تعلق الإرادة بتكوين الشيء من سرعة حصوله بلا توقف وامتناع وفي المشبه به من تعلق قول الأمر المطاع النافذ التصرف وسرعة امتثال المأمور وحصول المأمور به انتهى قلت و قول الاقل من المتكلمين هو الذي عليه كثير من المحدثين لظاهر القرآن و كثير من الأحاديث لكن مع تنزيهه تعالى عن الحرف والصوت لاكنه مخالف لأصول المتكلمين اذ الاجاد بالقدرة و أن الكلام لا يؤثر : " تعالى أن يكون فعله بواسطة أو علاج ": قال ذو النون المصري رحمه الله ونفعنا به: التوحيد أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج وصنعه لها بلا علاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه انتهى قال الشريف زكرياء ما معناه أنا لا ندري كيفية التعلق التنجيزي للقدرة بالممكن فهو من مواقف العقول لا من مجاريها بل نقل ذلك أيضا في التعلق الصلاحي فقال أثناء كلامه على النسخ: وسواء قلنا أن التعلق صفة نفس أو هو نسبة أو إضافة أو هو من مواقف العقول وهو الذي ذهب إليه جماعة من المحققين وقال أيضا أن كيفية تعلق المتعلقات

بمتعلقاتها ليس من مدارك العقول سواء كانت المتعلقات مما يؤثر أو مما لا يؤثر ولو سئل الخصم وكل عاقل عن كيفية تعلق القدرة القديمة والقادرية المؤثرة لم يمكنه عن ذلك جواب إلا العجز وامتناع معقولية ذلك بل لو سئل العاقل عن كيفية قيام الأعراض المشاهدة بالحس بالجواهر كالألوان لما أمكنه عقلية ذلك أبدا فكيف بتعلق المتعلقات بالمقتضيات الخارجة عن محاله فهو طلب كيفية فيما لا تدرك له كيفية وقال أيضا التحقيق أنه قد قامت الأدلة السمعية والعقلية وشهدت الأفعال على إثبات الصفات وتعلق المتعلق منها فلا نكيف لها تعلقا ولا نكيف لها كيف تعلقت في الأزل أو الآن وهل تعددت أو اتحدت أو تعلقت لنفسها أو تجدد تعلقها باعتبار أنه نسبة وإضافة أو تعلقت بالمعدوم في الأزل على تقدير الوجود ضرورة أنها لم يتنجز التكليف ويجعل ذلك كله من مواقف العقول وبذلك نسلم من خطر التكلف وكذلك الكلام أيضا في انحصار الصفات من حيث ما هي صفات أعني أن ذلك من موافق العقول وكرر هذا الكلام في موضع آخر وقال إثر قوله: من خطر التكليف إذ ليس في الإضراب عن ذلك كله ما يقدح في العقيدة قوله : " ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ بلا [كاف] ولا [نون] ": وليس المراد به أن الممكن يحدث ويتكون بالأمر لأن الكلام لا يؤثر وإنما الحدوث بالصفة المؤثرة ولاستحالة أن يقتضي أمر المعدوم على سبيل التنجيز وإنما يتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا معنويا لا تنجيزيا كما سيأتي وإنما ذلك تمثيل لسرعة نفوذ قدرة الله وإرادته في الكائنات وعدم تعاصيها عن مشيئته سبحانه والمعنى أن ما قضاه الله من الأمور وأراد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف كما أن المأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل بالمتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء قاله الزمخشري وزاد المؤلف إيضاحا لهذا المعنى في شرح القصيد فقال معناه: إنما أمره جل وعلا أي شأنه في إيجاد الكائنات وطواعيتها وقدرته من غير علاج ولا تعب ولا تغير لذاته ولا صفة من صفاته البتة إذا أراد وجودها أن تكون في ذلك بمنزلة

ما لم يصدر منه تعالى على سبيل الفرض والتقدير سوى مجرد أمرها بأن توجد فأجابت بأن وجدت لنفسها على حسب ما أراد منها من بطئ أو تعجيل وليس المراد من ذلك ما يظهر من الكلام من صدور الأمر منه تعالى للكائنات بلفظ كن إذ اقتضاء أمر من للمعدوم وإجابته بامتثال ذلك في حال العدم مما لا يعقل وإنما الكلام خرج مخرج الاستعارة والتمثيلية انتهى و أشار بقوله: بلا كاف ولا نون على ما في النسخ الصحيحة من هذا الشرح إلى مذهب الكرامية أنه لابد في حصول المحدثات من تجدد كاف ونون وإرادة في ذات الله سبحانه وتعالى قوله: "وذهبت الحشوية المنتمون إلى الظاهر": سموا حشوية لقول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون في حلقته أمامه ردوا هؤلاء إلى حشي الحلقة أي جانبها كما سمي المعتزلة معتزلة لقول الحسن أيضا في رئيسهم واصل بن عطاء وكان يجلس إليه فاعتزل مجلسه يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قد اعتزل عنا بمعنى أنه يقول في مرتكب الكبيرة له منزلة بين منزلتين أي تجري عليه أحكام الإسلام في الدنيا ويخلد في النار على حكم الكفار في الأخرة قوله: "ولكنه صمت وأكنه": أي ستره وهم ممن يقول بكمون الأعراض وظهورها صح من خط المؤلف قوله: "فإن الحروف المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه": هي لفظة الله صح من خط المؤلف قوله: "قال الإمام أبو حامد ويلزمهم أن يحترق ما يكتب فيه اسم النار": يعني: لأن مبنى مقالتهم في أن المكتوب هي المعبود بالحق على أن الاسم هو المسمى على ظاهره ومسمى النار يحرق فيلزم أن الكتابة الدالة عليها تحرق وكذا الناطق بها يلزم فيه ذلك كما قال الشاعر: لو أن من قال نارا أحرقت فمه لما تلفظ بالنار مخلوقا هيهات يا أخت آل فما غلطت في الاسم والمسمى لو كان هذا قال و قيل مسم مات إذن من يقول سما وقول من قال: إن الاسم هو المسمى من العقلاء وهي مسألة اختلف فيها قديما وحديثا لا يعنون به ظاهر الكلام وأن التسمية التي هي الحروف هي نفس المسمى

وإلا فكيف يكون الصوت الدال على زيد الذي هو مجموع الزاي والياء والدال هو نفس زيد فيكون العرض نفس الجوهر والقول بمثل هذا خروج عن دائرة العقل وإنما يعني من قال الاسم هو المسمى أن لفظ [اسم] حقيقة في المسمى وإطلاقها على التسمية التي هي اللفظ والكلمة مجاز كقوله تعالى ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾ فالمراد بالاسم هو ذات الله أي نزهه عما لا يليق به ومنه أيضا ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها﴾ وإنما عبدوا المسميات وقد يعني بالاسم في الأولى التسمية وأن اسم الله يعظم وينزه ولا يمشي عليه ولا يمتهن وكذا الأسماء في قوله تعالى ﴿إلا أسماء﴾ قد يعني بها الألفاظ لأن الأصنام لما لم تستحق العبادة ولا تليق بها الألوهية بوجه وهم قد وضعوا عليه اسم الإله صاروا كأنهم عبدوا أسماء وضعوها لا ماثبت له حكم الإله في نفسه ومن إطلاق الاسم على التسمية وهو مجاز عند القائلين بأن الاسم هو المسمى قوله : " أن لله تسعة وتسعين اسما " لأن المسمى واحد وكقوله تعالى : ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ فالذي يقول الاسم هو المسمى يريد به أن إطلاق الاسم على المسمى حقيقة وإطلاقه على التسمية مجاز والأخر يعكس وذهب الأستاذ أبو منصور الماتريدي من علماء ما وراء النهر إلى أن الاسم حقيقة فيهما لاستعماله في كل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة هذا معنى الخلاف في أن الاسم هو المسمى أو لا لا كما يعطيه ظاهر اللفظ حسب ما اقتضاه قول الحشوية وعلى هذا ألزمهم أبو حامد ما ألزمهم وقيل هذا الخلاف على معنى أن الخالق الرازق ونحوهما من أسماء الله الدالة على فعله هل يقال فيه هو الله أو غيره وكذا الدلالة على صفته تعالى كالعليم هل هو مذهب الأشعري أن الأول والأخر ونحوهما هل يقال فيهما هو وصفات الفعل كالخالق والرازق وغيره وصفات الذات كالعليم والقدير لا هو ولا غيره وقيل في الأسماء مطلقا هي هو باعتبار دلالتها على الذات وأن كل ذلك في بعضها باعتبار صفة كالعليم أو فعل كالرازق وإليه ميل المقترح وهو مختار الإمام

أبي العباس بن زكري في معنى النزاع في الاسم هل هو المسمى وأنظر تحقيق ذلك في نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد قوله: " ولهذا صرح بعض المتفقهة في زمن الغزالي " : ليس في المراد هذا المتفقه ابن حزم الظاهري وإن كان قد حكي عنه مثل هذا في شرح الصغرى وهو من أهل هذه المقالة لأنه لم يكن في عصر الغزالي بل هو سابق عليه في زمان شيخ الغزالي وهو إمام الحرمين وكذا قوله في شرح الصغرى وحكي عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل أن الله تعالى قادر على اتخاذ الولد إلى أن قال الشيخ بعد ذكر الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك بحسب فهمهم الركيك لقصة إدريس عليه السلام فإن أبا إسحاق لا يريد بقوله هذا المبتدع ابن حزم فإن التاريخ يأباه لأن الأستاذ سابق عن ابن حزم إذ الأستاذ في طبقة شيوخ ابن حزم توفي الأستاذ سنة ثمان عشرة وأربعمائة وابن حزم سنة ست وخمسين وأربعمائة وإنما أراد الأستاذ بالمبتدع أول من سبق إلى هذه المقالة فأنظر من هو قوله: " وذلك جهل منهم بما يتعلق به الاقتدار والعجز " : هذا لأن متعلق القدرة هو الممكن وبذلك أيضا ليتعلق العجز ومتعلق الضدين من حيث جنسه واحد كالعلم فإنه يتعلق بالأجناس الثلاثة وكذا الجهل وسائر أضداد العلم وكذا البصر إنما يتعلق بالموجود وبه يتعلق ضده الذي هو العمى فإنما يعمى الحيوان عن الموجود لا عن المعدوم فافهم قوله: " والثالث مغالطتهم العقول حذرا من ترك الظاهر " : للزمخشري كلام حسن مناسب لهذا على قوله تعالى: ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ قال: بل سارعوا إلى التكذيب بالقرآن وفاجأوه بديهة السماع قبل أن يفقهوه ويعلموا كنه أمره وقبل أن يتدبروه ويقفوا على تأويله ومعانيه وذلك لفرط نفورهم عما يخالف دينهم وشرادهم عن مفارقة دين آبائهم كالناشئ على التقليد من الحشوية إذ أحس بكلمة لا توافق ما نشأ عليه وألفه وإن كانت أضوء من الشمس في ظهور الصحة وبيان الاستقامة أنكرها في أول وهلة واشمأز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة

سمعه من غير فكر في صحة أو فساد لأنه لم يشعر قلبه إلا صحة مذهبه وفساد ما عداه من المذاهب قوله: "والبعد عن ممارسة العلوم العقلية على مقتضى التنبيهات الشرعية " : استعمال العقل على مقتضى تنبيه الشرع بمعنى أنه لا يخرج في نظره إلى ما لا يسوغ شرعا كالاشعري والقاضي والأستاذ وإمام الحرمين فإنهم مزجوا المنقول بالمعقول مزجا لا ينافي الشرع بخلاف المعتزلة فإنهم متبعون للفلاسفة يحذون حذوهم لا يبالون بما يخالف الشرع من المعقول وهم أعداء الأحاديث وقد طهر الله منهم المذهب المالكي والقطر المغربي وممن أولع بمزج الفلسفة بالمنقول الفخر والبيضاوي ومن حذا حذوهما في ذلك من الأعاجم الذين رأوا الجمع بين علم الحكمة والشريعة أعني الفلسفة المدنسة مع الشريعة المطهرة على أن السعد اعتذر عن إدخال مباحث الكلام في الفلسفة فقال: "ولما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية خلطها المتأخرون بمسائل الكلام إبانة للحقائق وإفادة لما عسى يستعان به في التقصي (الخروج) عن المضائق وإلا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والإمامة والمعاد وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات "قوله: "غير أن المعتزلة لم يقولوا بقيام الحروف والأصوات به سبحانه وتعالى لما تفطنوا لحدوثها وأدركوا أن قيام الحوادث بذاته سبحانه وتعالى محال": يعني بخلاف الحشوية فإنهم لم يتفطنوا لحدوث الحروف والأصوات وإليه أشار بقوله: وهؤلاء قد حكموا بذلك لعظيم غباوتهم يعني: وبخلاف الكرامية وهم أصحاب محمد بن كرام السجستاني فإنهم قالوا بقيام الحوادث بذاته تعالى ولم يدركوا أن قيام الحوادث بذاته سبحانه محال قوله: "ولأن العبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف " : يحتمل أن يكون عطف المواضعة على الجعل للبيان ويحتمل المغايرة بأن يكون الجعل للقول بأن واضع اللغة هو الله سبحانه وتكون المواضعة للقول بأن اللغة اصطلاحية إلا أن هذا المعنى أو فيه أنسب من الواو والتوفيق الذي هو الإعلام والاطلاع لابد

منه على القولين ويؤيد الاحتمال الأول أنه أسقط المواضعة في قوله: لا بالجعل والتوفيق قوله: "ويردون الخبر إلى العلم بنظم الصيغة": أي يردوا الطلبة إلى الإرادة ويردون ما يجده في نفسه عند الخبر إلى العلم بنظم الصيغة والمعنى متقارب قوله": الأول أن الله أمر الكفار بالإيمان والعصاة بالطاعة ولم يرد ذلك منهم": لما كانت هذه دعوى لا يسلمها الخصم إذ المعتزلة يقولون: أراد ذلك منهم أثبتها بالعقل والنقل أشار إلى الأول بقوله: إذ لو أراد ذلك لوقع إلى قوله: دون مشيئة الله تعالى وإلى الثاني بقوله: وقد اتفق السلف إلى آخره قوله: "فلو تضمن الأمر الإرادة لكان قد شاء الله وقوعه فكان يجب أن يحنث": إنما ما كان يجب أن يحنث حينئذ لأن مضمون قوله: والله لأقضين غريمي غدا إن شاء الله هو إن شاء الله أن اقضي غريمي هذا ولم أقضه فعلي كفارة فهذا الحالف إذن كان مليا ولم يمنعه من القضاء مانع فهو مأمور بالقضاء لقوله: "مطل الغني ظلم" فلو تضمن الأمر المشيئة كما يقولون للزم أن يحنث فتلزمه الكفارة لوجود ما علق عليه لكن لا حنث عليه بالإجماع فدل على أنه لا إرادة مع هذا الأمر قوله: "ومثله لازم للأشعرية في الطلب اليقيني": الطلب اليقيني هو النفسي وأصل هذا الكلام للفهري في شرح المعالم وبالنفسي عبر وهو واضح ووجه التعبير عنه باليقيني أن الأمر يتيقنه حيث يجده في نفسه وكذلك النواهي والله تعالى أعلم و ورد هذا أيضا على الأشعرية لزعمهم أن الأمر يستلزم الاقتضاء حقيقة أخرى مغايرة للعلم والإرادة فقد ثبت كلام ليس بحرف ولا صوت والخصم يدعي كلية سالبة والجزئية الموجبة تنقضها وللمحشي أيضا على هذا النص ما نصه و ورد هذا أيضا على الأشعرية لأنهم حدوا الأمر بالاقتضاء فقد يقال لا اقتضاء هنا أيضا كما لا إرادة وأنظر العضد على أصول بن الحاجب وحاشية السعد عليه قوله: "لأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف": هذا شكل ثان وتباين اللوازم يقضي تباين الملزومات ولكنه يتوقف والله أعلم على تعدد العلم بعدد المعلوم فإذا اختلف

نظم الصيغة تعدد العلم المتعلق بتلك الصيغ لأن علمنا يتعدد بتعدد متعلقاته وكذا سائر أوصافنا المتعلقة كما سيأتي وما لا يختلف غير ما يختلف قوله: "ولأن الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معا والعلم بنظمها لا يختلف وما في النفس يختلف " : هذا أيضا من الشكل الثاني والذي في النفس هو الخبر والطلب وهما مختلفان وهذا الاستدلال عكس ما قبله باعتبار الموصوف بالاختلاف أوالموصوف بعدم الاختلاف فافهم قوله: "وإنما كذبهم بالنسبة إلى ما تكنه ضمائرهم ": هذا جواب حسي على استدلال الناظم بالآية وهو رجوع التكذيب إلى الخبر النفسي لا اللفظي لصدقه فلسانهم يقول: أنت رسول الله وقلبهم يقول: لست برسول الله والمعتبر ما في القلب "إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن إلى قلوبكم" وهذا الجواب زائد على الأربعة التي ذكر السعد في مطوله ثلاثة منها في الأصل وزاد السعد رابعا وهو: رجوع التكذيب إلى قولهم: لم يقولوا ما حكى يزيد بن أرقم عنهم:" لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجن الأعز منها الأذل " قوله:"والذي استقر عليه رأي الشيخ أبي الحسن أنه مشترك " : يعني: وكان أو لا يقول أنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني قوله:"ولا يمتنع أن يكون حقيقة لغوية في النفس وحقيقة عرفية في اللفظي ": هذا اختيار شرف الدين ابن التلمساني وهو راجع إلى القول بأنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني أي مجاز لغوي وحقيقة عرفية وهو كالجواب عن استدلالهم بتبادر اللساني إلى الفهم والتبادر من أقوى إمارات الحقيقة وجوابه: أن تبادر اللساني مع كون الكلام مجازا لغويا فيه لكونه صار حقيقة عرفية وغلب استعمال المجاز على الحقيقة اللغوية حتى صارت كالمهجورة قوله:"وإذا عرفت مذهب أهل الحق في كلام الله عرفت أن إطلاق السلف على كلام الله تعالى أنه محفوظ في الصدور ومقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف لا يحمل على الحلول ": بإطلاق المحفوظ في الصدور والمقروء والمكتوب على كلامه تعالى من باب إطلاق اسم

الدال على المدلول لأن الحفظ والقراءة من أوصاف الدال ومعنى كون القديم محفوظا ومقروءا ومكتوبا أنه مدلول عليه بما يتخيل في الصدور وبالقراءة وبالكتابة قال المقترح : " وقد ذكر بعد ذلك في فصل يعني صاحب الإرشاد إطلاق الأمة أن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف مقروء في الألسن محفوظ في الصدور مسموع منزل ومهما أطلقت الأمة فإطلاقها متعين ولكن لابد من حمل ذلك على محمل صحيح لا تأباه العقول فكونه مقروءا ومكتوبا بمعنى دلالة الكتابة والقراءة عليه ومعنى كونه محفوظا في الصدور إشارة إلى أن لاتعلق للعلم به ولابد من نفي الحلول في ذلك ومعنى كونه مسموعا محتمل سماع ما دل عليه ويحتمل أن يسمى المفهوم عند المسموع مسموعا وقد يطلق السمع على تلقي الكلام بالقبول والانقياد والطاعة يقال فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند الحاكم والسلطان ومعنى كونه منزلا أنه نزل به الملك وليس معنى نزول الملك به أنه انتقل بانتقاله ولا زائل ذاته القديم فهو محال والانتقال من علو إلى أسفل محال على المعاني كلها قديمها وحادثها فلا بد إذا أطلقت لفظة النزول من إزالة هذا المحمل المحال فإذا تعين احتمال حمل عليه وإلا وكلنا علم ذلك إلى الله تعالى كما سبق التنبيه عليه" انتهى وقال أبو بكر ابن العربي : وتحقيق إنزاله أن جبريل عليه السلام فهم الكلام في العلو فأداه إلى رسول الله ﷺ في الأرض بأن قرأه عليه فعرفه الرسول ص من قراءته لا حقيقة له سوى ذلك ولا مجاز أي يصح فيه غيره وإلا فالمعنى يستحيل عليه الانتقال فكيف بالقديم انتهى" وقال شرف الدين الفهري: كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي القائم بذاته الذي لا يتصف بحرف ولا صوت وعلى الحروف والأصوات الدالة عليه التي هي فعل القارئ وقراءته وهي حادثة والسماع يطلق على وقوع هذه الأصوات في الأسماع وهي خاصية الحروف والأصوات ويطلق على ثمرة السماع وهي الفهم وبهذا تصح إضافته إلى القديم بقوله: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾ إن أريد به هذه الحروف فالمراد إذ ذاك قرع تلك

الأصوات الأسماع الذي هو سبب لتفهم الكلام القديم وإن أريد به حتى يفهم كلام الله كان المراد بالكلام الكلام النفسي القديم والاطلاقات يجب تنزيلها على ما تقدم عليه الدليل من الحقائق لأنا نأخذ من مجرد الاطلاقات المحتملة للمجاز والله تعالى أعلم" قوله: "بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعلا أطلق عليها كلامه ": هذا إطلاق آخر وهو إطلاق كلام الله على المتخيل في الصدور وعلى القراءة وعلى الكتابة كقوله تعالى: ﴿فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ وكقول عائشة: اقرءوا ما بين دفتي المصحف كلام الله وكان يقال: في صدر كلام الله وهو من باب إطلاق اسم الدال على المدلول عكس الإطلاق الأول وظاهر قول الشيخ بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعلا أطلق عليه كلامه من باب إطلاق اسم الدال على المدلول خلاف هذا الذي قررنا وأن الإطلاق الثاني من باب إطلاق اسم الدال أيضا وليس الأمر كذلك بل هو على ما حققنا أولا كما أشار هو إلى ذلك في شرح القصيد وذكر الاطلاقين معا حسب ما ذكرنا ويحتمل أن يكون قوله من باب إطلاق اسم الدال على المدلول راجعا إلى الإطلاق الأول وهو بعيد لا يلتئم معه الكلام ولهذا قال: يوجد في بعض النسخ من باب إطلاق اسم المدلول على الدال ونصه في شرح القصيد وإذا عرفت مذهب أهل الحق في كلام الله تعالى عرفت أن إطلاق السلف على كلام الله جل وعز أنه محفوظ في الصدور مقروء بالألسنة مكتوب في المصاحف وكذا إطلاقهم على هذه الأشياء أنها كلام الله لا يحمل ذلك على الحلول الذي تبين استحالته لكل عاقل بل لما كانت هذه الأشياء دالة على كلامه جل وعز أطلق عليها كلامه من باب إطلاق اسم المدلول على الدال وعكسه وكذا يطلق على كلامه تعالى أنه موجود في هذه الأشياء بمعنى أنه موجود فيها فهما وعلما لا حلولا قوله: "ولأن الشيء له وجودات أربع إلى آخره" : هذا توجيه لإطلاق كلام الله تعالى على القراءة والكتابة والمتخيل في الصدور والوجود الأصلي هو العيني والذهني تابع له واللساني للذهني والبياني

للساني والأولان ثابتان قاران والأخيران يختلفان باختلاف الأعراف وهذا كالحجر له وجود في الخارج وهو معلوم ووجود في الذهن وهو ما يبقى في الخيال بعد رؤيته من صورته ووجود في اللسان كقولنا: سمعت زيدا يذكر الحجر وإنما الاسم الدال عليه ووجود بالبنان وهي الكتابة الدالة عليه ويطلق عليها أيضا اسم حجر كقولنا: الحجر في كتاب زيد وكتبت الحجر ووجه أيضا السعد إطلاق كلام الله على قراءتنا ونحوها، بأن جهة الإضافة تختلف فكلام الله تعالى في المعنى القائم إضافة صفة إلى موصوف كعلم الله وقدرته وجمال زيد ودينه وفي الحادث إضافة ملك إلى مالك كغلام عمر وثوبه قوله: "لأن الأول من كل قسمين حادث": لا إشكال في حدوثه وقوله والثاني قديم" : فيه إطلاق في محل التقليد يظهر بكلام الشهاب القرافي في شرح الأربعين قال فائدة يعلم بها ما هو قديم من كلام الله تعالى وما ليس بقديم منه فإن أكثر الناس من علماء الأصول في زماننا يعتقدون أن ألفاظ القرآن محدثة وأن مدلولها قديم وليس كذلك بل الحق أن في ذلك تفصيلا كثيرا سيظهر لك الحق منه إن شاء الله تعالى وهو أن نقول: القرآن قسمان" أدلة ومدلولات فالأدلة: هي الألفاظ وهي كلها محدثة والمدلولات قسمان: مفردات ومسندات فالمفردات قسمان: ما يرجع منها إلى ذات الله تعالى وصفاته العلى فهي قديمة وماعدا ذلك فهو محدث فإن من مدلولات ألفاظ القرآن العظيم المفردة: فرعون وهامان والسماوات والأرض والجبال وغير ذلك وهي بأسرها محدثة وأما مدلول قولنا الله العظيم السميع البصير ونحو ذلك مما هو مدلول اللفظ فهو قديم والمسندات قسمان: حكايات وإنشاءات فالإسنادات التي هي الإنشاءات كلها قديمة كان مدلول لفظ الخبر أو الأمر أو النهي أو الإذن أو النداء فإن الألفاظ دالة على هذه المعاني وهي قائمة بذات الله تعالى وهي في نفسها واحدة ترجع إلى الكلام وقد تقدم بيان تعددها بحسب تعلقاتها مع اتحادها في أصلها والمدلولات المسندات هي الحكايات وهي أيضا قسمان: حكاية عن الله تعالى وحكاية عن غيره فالحكاية عن غيره تعالى نحو

قوله تعالى : ﴿وقال نوح رب لا تدر على الأرض من الكافرين ديارا ﴾ الآية وقوله تعالى: ﴿قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ﴾ ونحو ذلك فالحكايات قديمة لأنها خبر الله تعالى عن المحكي والمحكي محدث فإنه إسناد محدث وإسناد المحدث محدث وأما الحكاية عن الله تعالى فنحو قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ ﴿وإذ قلنا يا موسى ﴾ والحكاية والمحكي قديمان لأن الحكاية إسناد الله تعالى المحكي في مثالنا إنما هو إسناد الله تعالى وأمره رجوع النداء إلى الأمر وخبر الله تعالى القائم بذاته الذي هو مدلول اللفظ قديم ضرورة فيحصل من التفصيل المتقدم أن في القرآن ثلاثة أقسام محدثة ألفاظ دالة ومفردات مدلولة وهي غير ذات الله وصفاته ومسندات مركبات محكيات عن الغير وفيه ثلاثة أقسام قديمة: مدلولات مفردة: وهي ذات الله تعالى وصفاته ومدلولات مسندة: هي إنشاءات ومدلولات مسندة: هي حكايات وتراجم عن إسناداته تعالى في أخبار وأوامر ونواهي ونحو ذلك صادر عنه تعالى وإذا أحطت علما بهذه الستة علمت ما هو قديم من القرآن وما هو منه محدث وهو تلخيص جليل قل من يحيط به فاضبطه انتهى قلت: وهذا الذي قال يتبين بمعرفة الكلام النفسي ما هو وقد قال ابن الحاجب فيه: وهو نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم فإذا قيل زيد قائم أو ليس زيد قائما فالنفسي إثبات القيام لزيد أو نفيه عنه فإذا عرفت هذا فقوله تعالى: ﴿والله يعلم ﴾ مدلولات مفرداته قديمة وهي الله والعلم وضمير الله وكذا إسناد العلم لله وهو النفسي وقوله: ﴿وأنتم لا تعلمون ﴾ مدلولات مفرداته حادثة وهي ذواتنا التي هي مدلولات أنتم والواو وجهلنا الذي هو مدلول لا تعلمون وإسناد الجهل لنا قديم قائم بذاته تعالى وكذا: ﴿أقيموا الصلاة ﴾ مدلولات مفرداته الثلاثة إقامة الصلاة منا إلى الله قديم وكذا قوله تعالى : ﴿وقال نوح رب لا تدر ﴾ مدلولات المفردات ماعدا رب وضميره في تدر وهي نوح وقوله ومدلول لا تدر وهو إهلاك

الكفار كلها حادثة وإسناد قائلية هذا القول لنوح قديم وإسناد طلب الإهلاك من الله حادث لأن الأول كلام الله والثاني إسناد نوح وأما قوله تعالى: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لأدم﴾ فمدلولات المفردات كلها ماعدا الرب وقوله حادثة وإسناد القول للرب قديم وكذا إسناد طلب السجود لأدم من الملائكة قديم أيضا فالإسناد الذي اشتملت عليه الحكاية وكذا إسناد المحكي قديمان والمفردان في الحكاية المسند والمسند إليه قديمان أيضا والباقي حادث وما وقع في هذا المقام من التعبير بالحكاية يوجد مثله لكثير من أهل العلم وأنكره الامام العالم العلامة العارف بالله أبو عبد الله محمد بن عباد قال في رسائله الكبرى: " وقد رأيت في مواضع من كتبكم شيئا أردت تنبيهكم عليه وهو أنكم تقولون فيه حكى الله تعالى عن فلان كذا وكذا وحكى عن فلان كذا وقد يقع مثل هذا في كلام الأئمة وهذا عندي ليس بصواب من القول لأن كلام الله تعالى صفة من صفاته وصفاته تعالى قديمة فإذا سمعنا الله تعالى يقول كلاما عن موسى عليه السلام مثلا و فرعون مثلا أو أمة من الأمم لا يقال حكى عنهم كذا لأن الحكاية تؤذن بتأخرها عن المحكي وإنما يقال في مثل هذا: أخبر الله تعالى أو أنبأ أو كلاما معناه هذا مما لا يفهم من مقتضاه تقدم ولا تأخر " قوله: "حتى قيل إنما سمي فن أصول الدين بعلم الكلام لأجله " : قيل: ومسألة خلق القرآن هي معظم خلافيات المعتزلة وأشهر مقاصدهم في الكلام حتى هاجت في زمن بعض الخلفاء العباسيين بسبب مسألة خلق القرآن فتنة عظيمة قتل فيها جمع عظيم من علماء السنة ويحتمل أنه سمي بذلك لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم أو لترجمة المتكلمين كتبهم بقولهم: الكلام في كذا وأنظر شرح السعد التفتازاني لعقيدة النسفي فقد ذكر وجوها لتسميته بعلم الكلام قوله:" ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن الحدوث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا كفر لا محالة " : يعني دعوى اتصاف ذات الله بالحدوث فالإشارة بذا راجعة إلى حدوث الذات ودعواه هي التي توجب

من الله حادث لأن الأول كلام الله والثاني إسناد فرض وأما قوله وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم كبر لأن المعجزات كلها إنما هي عن الزمن فقوله حادث وإسناد القول إليه ... وكذا امتثال طلب السجود إلا من الملائكة فذلك أيضا مما لا يستلزم الزمن اشتملت عليه الحكاية وإسناد المحكي يزمان والمجرد في الحكاية المشعر الشعر الله بزمان أيضا والباقي حادث فقوله حتى قبل القاسمي من أهل الرس بعلم الكلام لأجله ويحتمل أنه يعني تزيده لأنه بوزن ... من يشتغل بالكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم وإلزام جهة المتكلمين كتسميتهم بقولهم الكلام في كذا ولما لم ينشرح الشعر التحقيق وإن تعقيب التسمية بعدة وجوه ما لتسميته بعلم الكلام فقوله ودعوى الاتصاف بذلك لمن تنزه عن الحدوث في ذاته وجميع صفاته جل وعلا ثم لا محالة يعني دعوى اتصاف ذات الله بالحروف والأصوات بالزائد ذلك راجعة إلى حروف الذات ودعواه من اللغة فتوجيها الكلمى بلا نزاع لأنه يلزم منه نفي الأزلي للزوما بلفظ وأما دعوى الحروف في الصفات كما تقول الحشوية فهو من جملة البدع المختلفة ــ

الكفر بلا نزاع لأنه يلزم منه نفي الإله لزوما بينا و أما دعوى الحدوث في الصفات كما تقول الكرامية فهي من جملة البدع المختلف في كفر صاحبها قوله: "سمعا بخبره لأعمالهم": اللام متعلقة بسمعا وهي [لام] التقوية وليست للتعليل قوله: "يعني أنه تجوز بإطلاق الصمت على لازمه": فعليه يكون مجازا مرسلا من باب إطلاق اسم الملزوم على اللازم ويحتمل أن يكون استعارة نظر فيه إلى التشبيه لأن الذي لا يسمع كلامه وخبره بمنزلة الصامت ومولانا جل وعلا لم يخلق لنا سمعا نسمع به كلامه وخبره بأعمالنا فصار بمنزلة الصامت فاستعارة لهذا المعنى قوله: "وتوكيد الفعل بالمصدر في الآية يمنعه": يصح قولك: قتلت زيدا إذا ضربته ضربا شديدا وهو حينئذ مجاز فإذا قلت: قتلته قتلا تعينت حقيقة القتل ولا يصح المجاز قوله: "لكن إنما يدفعه في الآية أن لو وقع بالمعنوي": اذ المعنوي: هو النفس والعين وكل من وأجمع وذلك أنه إذا قيل: قتل الأمير زيدا احتمل أن يكون الإسناد مجازا من الإسناد إلى السبب فإذا قلت نفسه كان الإسناد حقيقة ولا يحتمل المجاز أصلا قوله: "بكى الخز من عون البيت": أنشد بعده: وقال العباء نحن كنا ثيابهم وأكسية مبسوطة والقطائف قيل: قالتهما امرأة في زوجها خال السلطان وكان بدويا لا يألف الخز قوله: "والاستعارة مطلقا": معنى الإطلاق كانت تبعية أو أصلية تحقيقية أو تخليلية أو غير ذلك قوله: "بمجرد بيت شعري يحتمل أمور او يحتمل التوكيد بالمصدر للضرورة وهذا البيت لأم جعفر بنت النعمان بن بشر الأنصاري وكان بعلها أبا الحارث بن خالد المخزومي وكان شيخا فكر هبة وقالت هذا لشيوخ وأشياخهم وذلك من بعض أقواله ترى زوجة الشيخ يضجرها قاله فطلقها وتضجر وتزوجها عوف هذا زوجها منه معاوية فهجته بقولها بكى الخز من عوف وأنكر جلده وعجت عجيجا من جدام وقال بعد فيها وما كنا الا قد عهدنا لباسها وكل محتار لو رواها وزاد على هذا والطارف جمع مطرف وهو ثوب خزله علم وعجت صاحت على أنها تنبو عن جلده وتبكي وتصيح لغيرتها

في نوع صاحبها قوله وتوكيد الفعل بالمصدر يدل على انه
مجاز لانه يجوز قولك قتلت زيدا اذا ضربته ضربا شديدا
ومثله مجاز بالذات فتلته قتلا تعين حقيقة القتل ولا
يصح المجاز فيه قوله لكن انما يذكر بعد ما يدل على وقوع
بالمعنون المعنون ببلوغ القتل والعين وكذا جمع وقد ذكر
انه اذا قيل قتل الا زيدا احتمل ان يكون المراد
مجازا من دلالة الا المتسبب واذا قلت نفسه كان دالا
شيئا حقيقة ولا يحتمل المجاز اصلا قوله والا يستعمل
في مطلقا معنى دال طلا وكانت تبعية او اصلية تحقيقية
او تخييلية قوله لمجرد بيت شعر يحتمل المراد البيت لا وجه
بين للنعمان بن المنذر لا اذ صار وما يحتمل ان يكون
التوكيد بالمصدر لضرورة وزن البيت ويحتمل ان يكون
التعدية ولو عملت لعمل فعله فيحتمل انه
منا صيانة وعلى هذا التعدية يكون العين حقيقة
وعليه نا وله مرم ويحتمل ان يكون تحقيقا بمعنى الشكوى
بين الصباح النور وانصارم اي تستنفق والتشقق
حقيقة اذ يستنفق من الليل فيكون المجاز في
قوله من جزام لا قوله تحت وعليه نا وله واحرون

وهو بعيد ويحتمل أن يكون التقدير ولو علقت المطارف لعجت عجيجا أي صاحت صياحا وعلى هذا التقدير يكون العجيج حقيقة وعليه تأوله قوم ويحتمل أن يكون عجت بمعنى: تشققت ولم يرد الصياح الذي هو ضد السكوت يقال صاح الثوب وانصاح أي تشقق والتشقيق في الثوب حقيقة إذا يتشقق من البلى فيكون المجاز في قوله من جذام لا في قوله عجت وعليه تأوله آخرون وأجيب أيضا بأن كون التأكيد بالمصدر يثبت الحقيقة ويرفع المجاز إنما هو في الغالب والبيت من غير الغالب كقوله تعالى: ﴿ومكروا مكرا﴾ ومما يحتمل أن يكون التوكيد بالمصدر ضرورة لوزن البيت ويحتمل أن يكون موضوعا فلا يحتج به قوله: "والرد الأول فيه نظر إلى آخره " : كما اعترضه الفهري بما ذكر اعترضه الشريف زكرياء بما يقرب منه ونصه: وهذا يرد عليه إشكال لأن ذلك إنما امتنع في الوجود الحادث لقيام الدليل على تناهيه فيستحيل دخول ما لا يتناهى في المتناهي ولأن الحوادث تنصرم بالواحد على إثر الواحد والقول بعدم تناهيها يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها فامتنع لذلك دخول ما لا يتناهى في وجودها بخلاف القديم فإن وجود القديم غير متناه ولا ينصرم بالواحد على إثر الواحد فلا يمتنع أن يكون منها أعداد لا تتناهى قائمة بما يتناهى وقد صار إلى ذلك أبو سهل الصعلوكي وقال: يجوز أن نثبت للباري علوم لا تتناهى وأبو سهل هذا من كبار الأشعرية المتكلمين قوله:" كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة الجملتين ولزوم تطرق الأقل والأكثر بما لا يتناهى فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث " : هذا كله تعبير عن برهان القطع والتطبيق أي كتقدير خروج بعض الحوادث عن جملتها والجملتان جملة الحوادث وجملة ما بقي بعد خروج البعض كحوادث حركة الفلك من الآن إلى الأزل مع ما مر من الطوفان إلى الأزل والبعض الخارج ما من الأزل إلى الطوفان ثم تنسب إحدى الجملتين من الأخرى وهو معنى تطبيق إحداهما على الأخرى فيلزم تطرق الأقل والأكثر لما لا يتناهى إذ لا مساواة لتحقيق

الزيادة في إحداهما و قوله فإن فرض نفي الواجب محال بخلاف الحادث ": هذا بيان لكون برهان القطع والتطبيق لا يجري في علوم قديمة لا نهاية لها وذلك أنا إذا قطعنا بعض الحركات وفرضناها غير داخلة في الوجود كان فرضا ممكنا فإنها كانت قبل حصول ذلك القطع كذلك فالذي فرضناه ممكن والعلم القديم واجب لا يقبل العدم والنفي وفرض نفي الواجب محال قوله:"وكذالك الاستدلال بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يطرد هنا لوجوبها ": أي لوجوب العلوم القديمة فلا تنقضي وهذا هو الدليل الأول في الأم على بطلان حوادث لا أول لها ونظمه لو وجدت حوادث لا نهاية لها لانقضى ما لا نهاية له عددا قبل ما وجد منها الآن لكن التالي باطل فالمقدم مثله وقد مر تقريره وقوله:"وكذلك الاستدلال بأن كل واحد مسبوق بعدم نفسه فالكل مسبوق بالعدم" : قد يكون هذا إشارة إلى الدليل الثاني في الأم وهو قوله: وأيضا يلزم على حوادث لا أول لها أن يقارن الوجود الأزلي عدمه ولا إشكال في عدم تأتيه هنا أيضا أعني: فيما قاله أبو سهل من علوم قديمة لا نهاية لها وظاهر كلام السعد أو نصه أنه غيره لكونه ذكرهما وجهين ورد ما في الأم بما سبق ورد هذا بوجه آخر ونصه: منها لو كان كل حادث مسبوقا بعدم كان الكل كذلك فإنه إذا كان كل زنجي أسود كان كل الأسود ضرورة ورد بمنع كلية هذا الحكم ألا ترى أن كل زنجي فرد وبعض من المجموع فان هذا الحكم لايجري في الكل والمجموع فرض وبعض بخلاف المجموع الكل قلت: قد قال بعض المحققين إنما يحكم على الجملة بحكم الأحاد إذا كان الحكم على الأحاد بالنظر إلى ذواتها ومعقولاتها كالحكم على جملة العالم بالجواز للحكم على أحاده بذلك وأما إذا كان بالنظر إلى غيرها كالإضافة والعادة فلا يحكم على الجملة بحكم الأحاد كالحكم على الخمسة بأنها نصف العشرة فإنها تكون نصفا بالإضافة إلى العشرة ولا تكون نصفا بالإضافة إلى غيرها من الأعداد وكالتواتر والأحاد لأن كون الأحاد لا يفيد العلم هو بالعادة لا بالعقل فلا يلزم أن يكون التواتر كذلك

قلت: وحدوث الحركة وكونها مسبوقة بعدم نفسها هو من القبيل الأول قلت: والعجب من المؤلف حيث سلم لابن التلمساني في مقتضى فحوى كلامه أنه لا دليل على علوم قديمة لا نهاية لها إلا الإجماع مع قوله بعد: وأما دليل وحدتها فانها لو تعددت بعدد متعلقاتها لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال وقرر إحالته في الشرح بأن كل ما يدخل الوجود لابد من صحة تميزه وتميز ما لا يتناهى محال وقد بين بهذا وجه استحالة دخول من لا نهاية له في الوجود وكذلك سلك هذا في استحالة تعدد الإله على أن هذه المقدمة أعني قولنا: وتميز ما لا يتناهى محال وقد لا تسلم كما نبه عليه بعد وكذا اعترض المقترح والشريف زكرياء الاستدلال بالإجماع في هذا المقام وكذلك أن الإمام قال في الإرشاد: ثبت الإجماع على انتفاء قدرتين وعلمين وسئل ما وجه ذلك في الإرادة والكلام مع ثبوت الخلاف في الوحدة لهما وأجاب عن ذلك: بأن كل من قال في الكثرة فهو يثبت الحدوث أما إثبات الكثرة مع القدم فهو متفق على نفيه فقال المقترح: وهذا الاستدلال غير مستقيم أما إثبات الوحدة في العلم بالإجماع فقد نقل الأستاذ أبو سهل الصعلوكي في غير هذا الكتب أن للباري علوما لا تتناهى فكيف يثبت الوحدة بالإجماع وأما إثبات تعدد الكلام مع القدم فقد نقل عن عبد الله بن سعيد أن الكلام اسم لسبع صفات والكل قديم عنده وإنما مال هو والقاضي قبله إلى السمع لضيق مسالك العقول عليهما وقال الشريف زكرياء بعد أن ذكر ركون القاضي والإمام إلى الإجماع لضعف دليل العقل في ذلك وقد نبهتهما قبل هذا أن هذا لم يتحقق فيه إجماع من الخائضين في علم الأصول وهم علماء الأمة فيه فإنه لو قدر صدور القول بالوحدة أو التعدد من متكلمي الإسلام فلا يجب أن تتواتر وتشتهر ويتناقلها الناقلون بل جواز اندراسه بعد ظهوره ثابت فمن أين يعلم عدم المخالف؟ كيف وأول من خالف في ذلك أبو سهل الصعلوكي وعبد الله بن سعيد وهما من كبار الأئمة الأشعريين وأما الصدر الأول من السلف فلم ينقل عنهم في هذه

التفاصيل شيء ولم يخوضوا في ذلك لعدم الحاجة إليه في زمانهم وقد نبه الفهري أيضا في وحدة الكلام على ضعف الاستدلال بهذا الإجماع ونتقل نصه هناك إن شاء الله قوله: "فإن قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم إلى آخر السؤال والجواب " : هذا الجواب قد وقع في شرح المعالم جوابا عن هذا السؤال بهذا اللفظ وبلفظ آخر ونصه: "الخامس: أنه إذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن تناف من حيث التعلق وقد سلمتم أن الباري سبحانه عالم بما سيكون في الأزل فبعد الكون هل يبقى علمه بما سيكون أو لا؟ فإن بقي لزم أحدهما أن يكون تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه على زعمكم وإن لم يبق لزم عدم القديم" انتهى قلت: وحاصل الجواب منع أن العلم بما سيكون والعلم به حال كونه علمان أحدهما يستلزم عدم الكون والأخر يستلزم الكون حتى يلزم ما ألزم بل هما علم واحد والكائن هو ما سيكون وإنما جاء الوهم من تبديل الصيغ عند الأخبار فهذا اختلاف في التعبير عن المفهوم الواحد بالماضي والحال والمستقبل لا اختلاف في حقيقة المفهوم فإن الوجود المضاف إلى الزمن المعين أو عبر عنه قبل كونه فبصيغة المستقبل وحال وجوده فبصيغة الحال وبعد ثبوته بالماضي فالاختلاف في قولنا الأن وكان وسيكون راجع إلى مقارنة الخبر اللساني مخبره وعدم المقارنة فإذا قارن سميناه حالا وإذا تأخر عن مخبره سميناه ماضيا وإن تقدم عليه سميناه مستقبلا والشيء الواحد في نفسه لا يتغير عن حقيقته باعتبار تعاقب هذه الأسماء عليه فعلم واحد متعلق بوجود في الأحوال الثلاثة وإن اختلف التعبير اللساني عنه بالماضي والحال والاستقبال لأن هذه الأزمنة ظرف للفعل وهو وجود زيد لا للعلم فالجواب هو فهو يزيد في فرض المسألة أنه يحتاج إلى علمين فالإلزام بعده مبني على فاسد والمبني على الفاسد فاسد فقد انحلت الشبهة ووضح الحق قال المقترح : وهذه الشبهة يعني اعتقاد أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده مثار الضلالة ومناط تشعب الأهواء فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون الباري

تعالى يعلم الجزئيات لأنه يلزم منه التغير ومنها ذهبت الكرامية إلى أن الباري محل الحوادث ومنها صارت الجهمية إلى ضلالتهم يعني: في إثباتهم علوما حادثة للباري تعالى قوله: " فبالإضافة للزمان صفة للعلم لا ظرف للعلم ": كذا رأيته في عدة نسخ [صفة العلم] والذي رأيته في نسخة صحيحة من هذا الشرح مصلحا بخط المؤلف : [صفة للعلم] كما في شرح المعالم قوله:"معناه: أن القدرة صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن " : هذا مبني على مذهب الشيخ والجمهور أنها لا تعلق لها بالعدم خلاف مذهب القاضي والذي اختاره في مقدماته هو مذهب القاضي واحتج له في شرحها بلا مزيد عليه قوله:"بالنظر إلى ذاته ": هو راجع إلى القدرة والإرادة معا أي القدرة: صفة يتأتى بها إيجاد كل ممكن بالنظر إلى ذاته والإرادة: صفة يتأتى بها تخصيصه بالنظر إلى ذاته ويدل على هذا قوله بعد ليدخل ما لا يتأتى إيجاده ولا تخصيصه من الممكنات إلى آخره فالإيجاد للقدرة والتخصيص للإرادة قوله:"كتعلق علم الله بعدم وقوعه ": يدخل تحت الكاف وجود ضده إذ لا يجتمع الضدان وهذا أيضا مما يتأتى إيجاده بالنظر إلى ذاته ويمتنع لوجود ضده قوله:"فلو منعت الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الوجوب العارض ": قال في شرح القصيد: وقد يجاب بالفرق بينهما بأن الوجوب العرضي للممكن يحقق وجوده الحادث الموقوف على تعلق القدرة وتأثيرها فيه بخلاف الاستحالة العرضية فإنها تحقق استمرار عدمه الأصلي الغني عن الفاعل وتعلق قدرته والله تعالى أعلم قوله:" لما ذكر الأئمة أن كل عالم بعلوم فإنه متكلم بمعلومه " : هذا سلوك لطريق الأستاذ في إثبات الكلام وقد سلكها أيضا في وجوب الصدق له واستحالة الكذب عليه حيث قال: فلو انتفى لانتفى العلم ملزومه مع أنه ذكر عن الفهري اعتراضهما بوجه بين فانظره وفي كلامه إشارة إلى أن عموم تعلق الكلام ومساواته للعلم إنما هي من جهة الخبر إذ معنى قوله متكلم بمعلومه أنه نخبر به على وفق ما علم فلا يقدح إذن في عموم تعلق

الكلام كون الأمر مثلا لا يتعلق بالمعاصي لأنه يتعلق بها النهي والخبر بوقوعها إن وقعت أو بعدم وقوعها إن لم يقع وكذا الوعيد أوالوعد يتعلقان به وكذا الذوات والصفات وفعل من ليس بمكلف ولا يتعلق بها الأمر ولا النهي والوعد ولا الوعيد ويتعلق بها الخبر وبالجملة فعموم الكلام بجميع أقسام الحكم العقلي إنما هو من جهة كونه خبرا قوله: "ولو كان من تقسيم الكلي إلى جزئياته لقال: وهو الواجب والجائز والمستحيل " : يعني : لأن الحكم العقلي جنس وجزئياته أنواع لا أفراد فتأمله وشمل قوله: كل جائز الموجود الممكن والمعدوم الذي علم الله أنه يوجد والمعدوم الممكن الذي علم الله أنه لا يوجد فالعلم يتعلق به وإن كان غير متناه في عدده وخالف بعض المبتدعة في هذا ونفى تعلق علم الله بما لا يتناهى محتجا بأن المعلوم ممتاز والممتاز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة فلا يكون غير المتناهي ممتازا فلا يكون معلوما وأجيب بأنه لا معنى للانفصال عن الغير إلا مغايرته له و هي حاصلة في الأحاد غير المتناهية فصح تعلق العلم بها و أجاب الإمام فخر الدين: بأن المتميز كل واحد منهما وهو متناه واعترض بأنه إذا كان غير المتناهي معلوما يجب أن يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب: أنه لا معنى للعلم بغير المتناهي إلى العلم بأحاده وبهذا يندفع الإشكال عن معلومية الكل أي جميع الموجودات والمعدومات فإنه لا شيء بعد الجميع يعقل تمييزه عنه وقد يجاب: بأن تمييز المعلوم إنما هو بعد ملاحظة الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكون التمييز عن الغير الذي هو كل واحد من الأحاد هذا ما لخصت في هذه المسألة من كلام سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد وهو زبدة كلامه فيها وتحصل من هذا أن علم الله يتعلق بما لا يتناهى على التفصيل وهو الحق الذي لا شك فيه وقد ساق إليه الدليل فيجب اعتقاده وإن نازع الوهم فيه لعدم نظيره وخالف إمام الحرمين في البرهان ونزعم أن ما يعلم دخوله الوجود فهو بعلمه على التفصيل وما علم من الجائزات أنه لا يوجد فالعلم يسترسل عليه وحاصل قوله:

أنه لا يجمع في العلم بين علم النهاية والتفصيل فإما أن يثبت مفصلا مع التناهي أو لا يتناهى مع الاسترسال ثم اختلفوا في تفسير ما أرادوا بالاسترسال فقيل: أراد أن علمه بذلك يكون كليا بمعنى: أنه يعلم شيئا قابلا لأن يندرج في حقيقته ما لا يتناهى كما يعلم حقيقة البياض المندرج تحتها جميع أحاد البياض وهو كقول الفلاسفة ووجه المازري بما لا يصح: ومنهم من قال أراد بالاسترسال أن تلك الجائزات التي علم الله أنها لا توجد فالعلم صالح لأن يتعلق بها على التفصيل هذا باطل أعني: تعلق العلم بها على طريق الصلاحية فإن الصالح لأن يعلم غير عالم وإذا لم يكن معلوما له لزم أن يقوم به ما يضاد العلم به من جهل أو غيره وهي نقائص تستحيل على ربنا سبحانه بالعقل والنقل ويلزم اجتماع الضدين أو عدم القديم فيلزم أن لا يصح شيء من الجائزات التي فرضت استرسال العلم عليها ويؤدي إلى استحالة ما علمت صحته وقضى بجوازه وكذا رد التأويل الأول فإن المعلوم من حيث الجملة مجهول من حيث التفصيل فما استرسل عليه العلم غير معلوم من ذلك الوجه فيلزم كونه مجهولا بجهل قديم يمتنع زواله فيستحيل علمه فيستحيل إيجاده فيلزم أن كل ممكن علم أنه لا يقع لا يوصف بصحة الاقتدار على إيقاعه ونص الإمام في البرهان: من قال: "هو تعالى عالم بما لا يتناهى عن التفصيل سبق هنا عقله وعلمه تعالى إذا تعلق بما لا يتناهى فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الأحاد مع نفي النهاية فإن من يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل تقدير وقوع تقديرات غير متناهية في العلم وإذا لاحت الحقائق فليقل الأخرق ما شاء الأبياري هذا محض دعوى بلا دليل إذ لا يلزم من كون الموجود متناهي العدد كون المعلوم كذلك وما لزم التناهي في الموجود إلا لحصره في الوجود والمعلوم ليس كذلك فقد هجم على عظيم وخالف أدلة المعقول وإجماع المسلمين " انتهى الفهري وقد أجمع المسلمون على أن نعيم الجنان وعذاب الكفار لا نهاية له والله تعالى هو الفاعل لذلك المريد له ولا يتصور ذلك إلا مع العلم

بجميعها على وجه التفصيل ثم قال بعد كلام: وكذلك قام الدليل القاطع على أن كل ما وجد من الممكنات صح وجود مثله ولا وقوف للعقل إلى غاية يحكم عندها باستحالة وجود ذلك لأن ما صح على الشيء صح على مثله قال الإمام أبو العباس بن زكري : تعلق العلم بلا نهاية على التفاصيل لغير غاية رد على الإمام الاسترسال قول الصلاحية ذا محال لأن ما علم بالتجميل مستلزم للجهل بالتفصيل كذا الصلاحية فالجهالة لازمة لها والاستحالة قوله:" لأن كذلك الخصوص عادي لا عقلي ": أي فيصح عقلا إدراكه بالثلاثة لكل موجود وما صح عليه تعالى وجب له إذ لا يتصف بجائز قوله:"وبقية الإدراكات لا يجوز أن تعم الموجودات ": يعني: بل يختص عقلا بما تعلقت به في الشاهد والسمع لا يصح عقلا لغير الصوت وإدراك الشم لا يصح لغير الرائحة وهكذا قول الكلابي والقلانسي قوله:" يعني والله أعلم بل يدرك بصفة العلم ": هذا منه تحسين ظن بعبد الله بن سعيد وحمل له على ما يبعد جدا من جلالته وتحقيقه وكذلك بأن يكون قد تأول سماع موسى عليه السلام الكلام بإدراكه بصفة العلم فذلك أقرب من أن يقال بنفي إدراكه له بالكلية ثم هو مع ذلك خلاف القاطع وهو الإجماع على إدراكه له لكلامه تعالى بسمعه وكثرة الظواهر في ذلك والظواهر إذا كثرت في شيء أفادت القطع به قوله:"من أن الوجود هو المصحح للرؤية كما قال في الإرشاد كلما دل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود ثابت في بقية الإدراكات يتحقق به أنها تتعلق بكل موجود وإنما يمتنع أن يسمى الباري تعالى مشموما ملموسا مذوقا لما في هذا الإطلاق من إيهام الاتصال المستحيل عليه قال المقترح: وهذا فيه نظر فإن دليله على أن الرؤية تتعلق بكل موجود أنها لما تعلقت بالمختلفات وهي الجواهر والأعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات وهذه المقدمة لم تثبت في السمع فكيف يثبت طرد الدليل في بقية الإدراكات وإحدى مقدمة الدليل غير ثابتة في جميعها نعم يطرد ذلك في اللمس من حيث زعم أنه أدرك به الجوهر

والعرض أما إدراك السمع والشم فلا يجري ذلك فيه انتهى وإلى هذا التنظير أشار الإمام أبو عبد الله بن زكري فقوله: قلت: وفي هذا من السمع نظر بنى على الوجود فيه كالبصر قوله: " التي هي متعلق للرؤية في وقتنا اتفاقا ": لفظ المقترح التي هي: في وقتنا متعلق للرؤية وأشار بقوله: [في وقتنا] إلى أن رؤيتنا للأكوان ليست واجبة بل يجوز أن لا نراها كما في غيرهما وأشار به إلى أن الأكوان يجوز تعلق اللمس بها بلا إشكال وإنما الكلام هل هو واقع أو لا؟ ففائدة قوله: [في وقتنا] تظهر فيما بعد وهو [اللمس] ويحتمل على لفظ المقترح أن يكون في [وقتنا] حالا من [هي] أي التي هي حال كونها كائنة في وقتنا متعلقة للرؤية ويكون احترزا على الأكوان السابقة التي انعدمت أو التي توجد بعد فليست متعلقة للرؤية ولا للمس لأن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجود قوله:"قال المقترح: والتحقيق الأول": قد استدل المقترح لما قاله ونصه: والتحقيق تعلق إدراك اللمس للأكوان فإن السبيل إلى كونها مرئية هو السبيل إلى تعلق إدراك اللمس بها قوله:"لأن السلسلة التي لزمت إنما هي وجود موانع لا نهاية لها مجتمعة لامرتبة ": إنما كانت مجتمعة لأن المانع من رؤية الرؤية موجود حال للمنع فهي موانع لا نهاية لها مجتمعة لا مرتبة قوله: "الثاني امتناع كون الرؤية مطلقا مرئية": أنظر ما وجه اختصاص هذه الخلاف بالرؤية دون غيرها مما لا تراه من الموجودات مع أن التسلسل في الموانع لازم في الجميع فحيث لا نرى العلم أو الشهوة أو الغضب أو الروح أو مكة أو غيرها مما غاب عنا فلمانع كما سيأتي ثم ننقل الكلام إلى المانع ونقول: هو موجود أيضا فصح أن يرى فإذا لم نره فلمانع أيضا ويتسلسل فلو كان موضوع الخلاف المانع مطلقا مانع للرؤية أو غيرها هل يصح أن يرى أو لا؟ لم يكن إشكال وتفصيل القول الثالث يأباه فأنظره وقد يحتمل أن يكون الخلاف في المانع مطلقا وإنما خصصت الرؤية بالذكر لأن الثالث إنما يتأتى فيها وقد يقال يتأتى أيضا في غيرها وطالع لعلك تقف على الحقيقة وفي شرح المعالم في الكلام على رؤيته تعالى بالأبصار وما قد يأخذ منه أن موضوع

الخلاف هو صحة رؤية المانع وأن ذلك هو المؤدي إلى التسلسل ونصه: "لا يقال لو كان امتناع الرؤية لمانع مما يصح رؤيته ونحن لا نرى المانع لاستدعى ذلك مانعا ويتسلسل لأنا نقول لا مانع من الانتهاء إلى مانع يمنع من رؤية نفسه وغيره" وفي الأسرار العقلية وشرحها للشريف مكررا في مواضع ما هو أصرح من هذا بل هو نص في أن الأشكال إنما جاء من جواز رؤية مطلق المانع فمن ذلك لو لم يكن بصيرا لاستحال رؤية بعض الموجودات وهو المانع من الإدراكات والمضاد لها فإنه لا يصح من الحوادث أن يرى المانع إذ لو صح لكنا إنما لا نراه لمانع ويتسلسل الأمر إلى إثبات حوادث لا تتناهى عددا وهو محال فيلزم أن يكون الباري بصيرا كي لا يفضي إلى المحال وهو استحالة ما ثبت جوازه من ذلك وأما ما ذكروه من أن الموانع يستحيل أن يراها الحادث ضرورة التسلسل وهي ما يصح أن يرى لأنها موجودة وإذا لم يصح أن يراها الحادث يجب أن يكون الباري رائيا لها مختصا برؤيتها إلى آخره قوله: "فقصر الصفة في التعلق منع لما علمت صحته": أشار بقوله [صحته] إلى الجواز في قوله [لاستحال ما علم جوازه] بمعنى [الإمكان العام] وهو صحة وجود الشيء وجب وجوده أولا وليس المراد [الإمكان الخاص] إذ تعلق القدرة بكل ممكن واجب فالجواز إذن فيه بمعنى صحة ثبوته لا بمعنى أنه يصح ثبوته ونفيه قوله: " أما إذا كان امتناع تعلقها به لا من ذاتها لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة ": هذا المانع كان يقال من قبل المعتزلة فعل المكلف يجوز تعلق القدرة القديمة به لذاته وإنما امتنع لعارض التكليف لأنه لو كان بعد التكليف مقدورا لله لزم التكليف بالمحال لأن المعنى حينئذ افعل يا من لا فعل له وافعل ما أنا فاعله قوله: "وقد سبق استحالة العدم مطلقا في صفاته": معنى الإطلاق: كان العدم سابقا على وجود الصفة أو لاحقا لوجودها قوله: " وإلا لزم قيام المعنى بالمعنى" : يعني إذا لم يكن التعلق نفسيا واجبا بل عرضيا جائزا لزم أن يتعلل لكونه حكما جائزا فتعلق القدرة مثلا بمعنى قام بها أوجب لها ذلك وفيه قيام المعنى بالمعنى الفهري عن الشيخ أبي

الحسن أنه يعتقد تكلف الصفات لذاتها ولا يتصور فيها التجدد والزوال لأنه لو لم يكن التعلق لذاتها وجاز تجدده لكان جائزا ولافتقر إلى تجدده إلى مؤثر ويستحيل تعلق التأثير بصفات القديم فإن المؤثر في ذلك إن كان معنى لزم قيام المعنى وإن كان مؤثرا بالاختيار ولا مؤثر سواه لزم تأثيره في صفاته وتأثيره يتوقف على ثبوتها فيدور فيما يتوقف التأثير من الصفات فيلزم أن يكون تعلقها لنفسها قوله: "أجاب في العقيدة بمنع الملازمة": أي الملازمة في قولنا: لو كان التعلق نفسيا لزم أن لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح له والجواب بمنع الملازمة مبني على أن يكون المعنى لا يرتفع تعلق صفاتنا أي لا يرتفع مطلقا لا منفردا ولا مع الصفة وأما لو كان المعنى لزم أن لا ترتفع مع بقاء الصفة فإنما يكون الجواب بمنع بطلان التالي فافهم قوله: "لصحة ذهولنا عن أحد المعلومين مع بقاء الآخر": يريد أنه لو كان العلم المتعلق بهما واحد لزم عند الذهول عن أحدهما اجتماع الضدين بخلاف ما لو تعدد فلا تضاد لاختلاف محل العلمين حينئذ والذهول عن أحد المعلومين يقوم بمحل العلم الذاهب أو لاختلاف المتعلق على رأي من أجاز اجتماع العلم والجهل أو علمين في محل واحد اذا اختلف المتعلق وهذا الدليل الذي ذكره المؤلف هو معنى قول الشريف زكرياء لو جاز أن يتعلق العلم الحادث بمعلومين غير متلازمين لاستحال تعلقه بواحد منهما ويلزم ذلك خروجه عن صفة نفسه وانقلاب ما كان واجبا جائزا وما كان جائزا مستحيلا انتهى وذكر المقترح دليلا فيه طول وتقسيم على امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين وقال هو المقدر في العلم ونصه: لو قدرنا قدرة متعلقة بأكثر من مقدور واحد من المختلفات فإما أن يقال: أن يجب أن تتعلق بذلك أو لا؟ والقول بالوجوب محال من وجهين: أحدهما: إحساسنا القدرة على بعضها مع جواز العجز عن البعض والثاني: أنه يلزم منه أن لا تجوز القدرة على بعضها مع جواز العجز عن بعض وذلك محال ضرورة جواز مفارقة أحدهما للآخر فإن قيل: يجوز تعلقها بذلك مع جواز أن لا تتعلق فيكون

تعلقها بما تتعلق بهجائزا فيحتاج إلى مقتض يقوم بها يوجب كونها متعلقة وهو محال فإن قيل: صحة الاقتدار على البعض دون البعض يجوز لأنه يجوز أن توجد قدرة من صفة نفسها التعلق بالجميع وقدرة من صفة نفسها التعلق بالبعض فيقال: هاتان القدرتان متماثلتان أو مختلفتان والقول بالتماثل مع الاختلاف في بعض صفات النفس محال والقول بالاختلاف لا يخلو من أن يكونا ضدين أو لا؟ ولا يصح القول بالتضاد مع عدم تنافيهما في الحكم والاقتضاء والقول بالاختلاف مع عدم التضاد من لازمه صحة وجود أحدهما مع ضد الأخر فتكون القدرة على البعض تضاد القدرة على الكل و بالعكس من ذلك وفي ذلك تحقيق عجز عن الشيء مع القدرة عليه وذلك محال هذا هو الدليل المقرر في امتناع تعلق العلم الحادث بمعلومين يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالثاني قوله: "إما أن تتعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت أنها لا تتناهى": يدخل في هذا العلم والكلام والقدرة والإرادة بخلاف الإدراكات لتناهي متعلقاتها فإذن إنما يقال فيها وفي الحياة إما أن لا يتناهى أو لا إلى أخره ويلزم على التعدد أيضا اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل وعبر عنه في شرح الوسطى بقوله: يلزم عليه أن يفنى ما يتناهى عدده بما لا يتناهى عدده لوجوب الاعتدال في قسم المتعلقات على حسب عدد المتعلق بها إذ الاختلاف في قسم ذلك مع استواء الصفات يستلزم الافتقار إلى المخصص ويلزم عليه الحدوث ولزوم اجتماع المثلين لوجوب الوحدة لذاته واستحالة التركيب فيه ولزوم عموم تعلق المتعلق من الصفات فيتعلق العلم الأخر بمثل ما تعلق به الأول ويلزم عليه الاتحاد في الحياتين أو في غيرهما إذ الصفات المتماثلة إنما تتغاير بحسب اختلاف المحل أو المتعلق و الزمان إذا انتفى التغاير لزم الاتحاد ولزوم تحصيل الحاصل من أجل أن أحد العلمين أو إحدى الحياتين إنما أن يحصلا للذات ما هو لازم لها من كونها حية عالمة وذلك حاصل بالحياة الأخرى والعلم الأخر وإما أن لا يحصلا للذات ذلك اللزوم فيلزم وجودهما بدون لازمهما وهو باطل" قوله:

" وتمييز ما لا يتناهى محال " : أنظر ما بيان إحالته وقد احتج له من قال أن علم الله لا يتعلق بما لا يتناهى ذكره السعد في شرح المقاصد ثم اعترضه فقال حاكيا كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لأن المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة ثم قال: لا نسلم أن كل متميز عن غيره يجب أن يكون متناهيا وأن انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير إلا مغايرته له قوله:"وأيضا يلزم توزيع ما لا يتناهى من المتعلقات على ما يتناهى من الصفات ": أي يلزم أن يكون كما لا يتناهى نصف إن قدر علمان أو قدرتان وثلث أو ربع إن قدر أن الصفة ثلاث أو أرباع وما كان كذلك يعده العدد الذي انقسم عليه ويعنيه فإذا نيتناهي وقد فرض غير متناه هذا خلف قوله:"لكن يعكر عليه ادعاء أئمتنا وحدة الكلام": أي أنه حقيقة واحدة وإن انقسم إلى أمر ونهي وغيرهما فعلى هذا يأمر سبحانه بما به ينهى ويخبر بما به يأمر أو ينهى ولا يصح ذلك في العلم والإرادة ونحوهما من غير أقسام الكلام قوله:"فإن الخبر لا يضاد النهي ": يعني: لأنه يصح أن يخبر عن الشيء وينهى عنه قوله:"والأمر يضاده" : أي يضاد النهي إذ لا يكون آمرا بالشيء ناهيا عنه أي طالبا لفعله والكف عن فعله قلت: إلا على جواز التكليف بالمحال قوله:" فلو كان على معنى واحد خبرا وطلبا لضاد ولم يضاد ": أي فإذا كان الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاد النهي فلو كان الخبر والأمر والنهي صفة واحدة وأن ما به يخبر هو ما به يأمر وينهى لكانت تلك الصفة من حيث أنها أمر تضاد النهي ومن حيث أنها خبر لا تضاده ومن حيث أنها نهي تضاد الأمر ومن حيث أنها خبر لا تضاده فإذن لا يخبر بما به يأمر أو ينهى و إلا اجتمع الضدان كما لا يقوم العلم مقام القدرة قوله:"قال ابن التلمساني: ويمكن أن يجاب بأن بعض الأخبار يراد بها الإنشاء إلى آخره": قلت: يرد عليه أن الأستاذ إن رد الأمر والنهي إلى الخبر الذي يراد به الإنشاء الخ كطلقت وبعت قاصدا لإنشاء الطلاق والبيع فقد ردهما إلى الإنشاء وحقيقته غير حقيقة

الخبر فأين انتظام القول بالوحدة الذي هو مطلب الأستاذ وصيغ العقود إنما هي خبر لفظا وإنشاء معنى ولا مدخل للفظ في هذا قال بعض الشيوخ ردا لجواب الفهري ليس الكلام في هذا لأن الخصم حينئذ يمنع صفة الخبرية له في تلك الحال فتأمله سلمناه لكن لا قائل بالفرق وهذا تخصيص لمحل النزاع أي للدعوى سلمناه فقد رجع الخصم عن مذهبه أن كل إنشاء عند الخصم أو ما في معناها فهو في معنى الخبر سلمناه فيكون هذا الخبر مرادا به الإنشاء أو في معناه وكل إنشاء عند الخصم أو في ما معناه فهو خبر في المعنى فقد رجع إلى ما منه فرا قوله: "ورد عليه بأن العفو من الله تعالى مأمول في حق غير الكافر مع تحقق الأمر والنهي": ويرد على الفخر أيضا أمر الندب ونهي الكراهة إذ لا عقاب فيهما وكأنه اكتفى بإيرادهماعلى الأستاذ فهو تنبيه على ورودهما على الفخر قال سعد الدين في شرح المقاصد بعد أن ضعف قول الفخر: "والأقرب ما ذكره إمام الحرمين وهو أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الإجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرهما فكلام واحد فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى وإذا تحققت فالأمر كذلك في الذات وجميع الصفات" وقد مر أن المقترح والشريف ضعفا الاستدلال بالإجماع في وحدة الصفات ذكرناه قبل قول المؤلف فإن قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم؟ ونقلنا هنالك بعض كلام المقترح ونص بقية كلامه بعد كلام يقتضي وقوف العقل في وحدة الكلام قال: "وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع ولم يتمش كما قررناه فإن لم يتحقق فيه إجماع من الخائضين في الأصول وهم علماء الأمة فيه وأما سلف الأمة فلو ادعى عليهم القول بالتعداد تمسكا بظاهر قوله: ﴿لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾ وغيرهما من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم وعلى الجملة فدعوى الإجماع فيه قلق لا يكاد يصفو لمدعيه أصلا ومسلك العقل كما ذكرت لك" وقال أيضا: "وما ذكره الإمام في

طريق السمع قد نبهنا على ضعفه بالتحقيق أن ذلك من مواقف العقول" وكذلك قال الفهري وأورد عليه يعني القاضي أن هذا إجماع تركيبي وهو أضعف أنواع الإجماع وتحقيقه بعد اتساع الخطة عسير وغايتة أنه لا يعرف له مخالف لا أنا نعلم عدم المخالف قوله: "وبهذا بطل على المعتزلة حد الواجب بذلك": لأن منهم من حده بما يعاقب تاركه فرد بجواز العفو فيخرج عنه الواجب المعفو عن تركه ومنهم من حده بما أوعد بالعقاب على تركه ليندفع ذلك وهو غير مندفع لأن إبعاد الله صدق فيستلزم العقاب على الترك ويعود ما قلنا وهذا الحد الأخير هو المناسب لما قاله الفخر فلعله مراد المؤلف ولا اعتبار بقول من قال يصح الخلف في الوعيد لإنه قول باطل مخالف للمعقول والمنقول ووجوب صدقه كالوعد هو قول المحققين ولهذا قالوا: إن من يعفى عنه من أهل الكبائر غير مراد دخوله في عموم الوعيد كقوله تعالى: ﴿من يعمل من سوء يجزى به﴾ ﴿ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ ونحو ذلك قال الإمام أبو العباس بن زكري: من لم يعذب فهو بالتخصيص يخرج لا من كان بالتنصيص فينفذ الوعيد فيه للخبر وعفوه ضعف به قد استقر وقد أشبعت الكلام في المسألة في "نظم الفرائد ومبدي الفوائد في شرح محصل المقاصد" فطالعه قوله: "والقاضي يقول: لو قدر ورود الأمر الجازم بدون الوعد والوعيد لتحقق الأمر وخالف الإمام والغزالي إلى آخره": هذا الكلام له تعلق بالرد على الفخر في قوله الأمر والنهي خبر على حلول العقاب إذ لا يتعقل الأمر والنهي عند القاضي بدون عقاب وإنما كان كلام الإمام والغزالي ينحو إلى علية الأعمال وإن لم يقصدا ذلك من حيث أن وعد الله ووعيده خبره وخبره لا يجوز فيه خلف فإذن استلزم الأمر ذلك عقلا فقد استلزمت الأعمال الثواب والعقاب عقلا وهذا مذهب عين المعتزلة وإليه يشير كلام شرف الدين قوله: "كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة من يد ورجل ورأس ونحوهما فإنهما غير مستوية في الماهية": هذا على طريق الفلاسفة لأن هذا من اصطلاحهم وإلا فالجواهر كلها متماثلة عند المحققين

من المتكلمين وقد مر هذا أول العقيدة قوله" :الواحد في اصطلاح الأصوليين": أي أهل أصول الدين لا أصول الفقه قوله:"فإنه يطلق عندهم على أمور تعرف فيما يأتي بعد في التقسيم": قال المقترح: قوله في اصطلاح الأصوليين يريد أنه في اصطلاح غيرهم قد يطلق على أمور فقد يقال: واحد بالجنس وواحد بالنوع فيقال: هذا جنس واحد وهذا نوع واحد وهذا الإطلاق ممتنع في حق الباري إذ لا جنس له ولا نوع فلم يبق إلا أن يطلق بمعنى أنه لا ينقسم وقد يطلق الواحد على ما لا نظير له وهذا صحيح في حقه تعالى فإنه لا نظير له ولا مثل قوله:"إلا أن قوله الذي لا ينقسم تحقيق للحقيقة ورفع للتجوز": المقترح فإن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة وهو أشياء حقيقية إلا أنه في الإطلاق قد يقال له شيء واحد فقولنا الذي لا ينقسم فيه تصريح بالغرض ونفي الإيهام قوله:"ونقل عن القاضي والإمام أنها صفة نفسية": قد يريد الأمام والقاضي ظاهر اللفظ بل السلب على معنى أن الله تعالى متصف بكونه واحدا لنفسه أي لا معنى يقوم به وما بطل به كون القدم والبقاء نفسيين به يبطل كون الواحد كذلك ولم يذكر القول بأنها من صفات المعاني وأن الواحد واحد بوحدة لظهور فساده إذ يلزم فيه التسلسل وقيام المعنى بالمعنى لأن العرض كالبياض والحلاوة واحد بمعنى: نفي الانقسام فيكون واحد بوحدة وإلا لزم نقد الدليل وكذا صفات الله تعالى يجب لها الوحدة أيضا ومنها الوحدة على هذا القول وقد مر مثل هذا في القدم والبقاء قوله:"فهذه أقسام سبعة": أي للواحد الإضافي وهي مع الحقيقة ثمانية قوله:"فجهة الوحدة إما أن تكون نفس الماهية لمعروض الكثرة إلى آخره": أي نفس ماهية ما عرضت له الكثرة كزيد وعمر في قولنا: واحد في الإنسانية والإنسان والفرس في قولنا: هما واحد في الحيوان وقس على هذا والإنسان واحد من وجه كثير وكذا الحيوانية وغيرها من الكليات قوله:" سواء كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط": والجسم البسيط في اصطلاح الحكماء هو الذي لا يتألف من أجزاء مختلفة الطبائع كالماء والعسل

والمركب ما يقابله كالحيوان قال السعد حيث تعرض لأحكام الحكم الأول قبول القسمة لذاته حتى أن غيره من الأجسام والأعراض إنما يقبل القسمة بواسطه انتهى والكم منفصل كالعدد ومتصل كالطول والعرض والعمق والسطح والخط قلت: وهذا اصطلاح ورأي فلسفي والعرض عندنا لا يقبل القسمة فضلا عن انقسام الجسم بالتبعية له على أن المتكلمين ينكرون وجود الكميات فليس العدد عرضا قائما بالمعدود إذ قد يوصف به المعدوم والمعنى: بل الحق أن الكثرة والوحدة من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الأعيان وكذا الزمان نسبة بين متجددين وكذا المقدار كالطول والعرض والعمق ليست أعراضا قائمة بالجسم وإنما هي أوصاف اعتبارية والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها قوله: "الثالث: وحدته تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث": أي لا مثل له تعالى منها يدخل معه تحت حقيقة واحدة ويساويه في جميع صفات النفس والنظير المنفي في المطلب الثاني هو الموصوف بأوصاف الألوهية كالله سبحانه كان قديما أو لا وذكر أن المطلوب الأول قد مر وأن الثاني قد تعرض هنا وسكت عن الثالث وقد مر أيضا في قوله: ومن هنا تعلم أيضا وجوب تنزهه تعالى أن يكون جرما أو قائما به إلى آخره ولعله لو قال: أما المطلب الأول والثالث فقد سبق الكلام عليهما لكان أحسن وقد ذكرهما معا في شرح القصيد فقال: أما المطلب الأول فالبرهان على استحالة التركيب في ذاته أن التركيب من خواص الأجسام إلى آخره وأما المطلب الثالث فالبرهان فيه مثل البرهان في المطلب الأول إذ كل ما سواه تعالى أجرام وأعراض قائمة بها إلى آخر كلامه وأما المطلب الثاني وهو الذي تعرض له المؤلف هنا فنقول باختصار إلى آخره والذي في شرح المقترح والكلام في إثبات وحدة الإله تعالى يتعلق بنفي قبول الانقسام ونفي نظير له في الألوهية فحاصله نفي الكمية المتصلة والمنفصلة قوله: " لما يؤدي إليه من اجتماع النقيضين أو ما في حكمهما ": الذي في حكمها هما الضدان اللذان لا واسطة بينهما كالحركة والسكون بخلاف البياض

والـواد قـوله: "ثالثها: أنه يلزم عليه عجز الإله الذي نفدت إرادته أيضا لأنهما مثلان فيجب لأحدهما ما وجب للآخر": هذا هو الصواب في رد هذا القسم لا ما قاله ابن رشد من أن هذا يحصل به المطلوب الذي هو الوحدانية لأن الذي نفدت إرادته هو الإله والآخر من جملة العالم لأن الفرض أنهما مثلان فكيف يكون أحدهما إله والآخر من جملة العالم قال الإمام أبو العباس بن زكري : من صحح القسم الذي قد نفدت إرادة واحد فيما وجدت لم يعتبر قوله في ذا الحد كالتابعين فيه لابن رشد والحكم في المثلين عجز المثل مجوز في مثله كالأصل قوله: "ويلزم أيضا في الاتفاق الواجب وعدم وجوب الوجود لكل واحد منهما": في هذا اللفظ أعني: قوله عدم وجوب الوجود قلق لأن الإسناد دليل الوجوب فلا يلزم من عدمه عدم الوجوب لكن بين مراده بقوله بعد فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد منهما فيحمل اللفظ الأول على حذف المضاف أي عدم تحقق وجوب الوجود وبهذا يعتذر عن لفظ الأم إلا أنه ليس في لفظ الأم ما يدل على الحذف و إلى الدرك على ظاهر لفظ الأم وبيان المراد في الشرح أشار الشارح بقوله لأن السابق قد يدعى فيه أنه من باب التمسك بعكس الدليل و إن كنا نحن قد قررناه على وجه لا يرد عليه قوله": وأيضا يستحيل أن يتصف الإله بالعجز مطلقا لأنه في حق كل حي نقص": لا يصدق بهذا قياس الغائب على الشاهد كما في أضداد السمع والبصر والكلام حتى تعرض لأن كون العجز نقص في عموم الحي معلوم بالضرورة ككون العلم حسنا والجهل قبيحا قوله": لأنا نقول: معنى القدرة: صفو يتأتى بها إيقاع الفعل إلى آخره": حاصله أنه يصح تعلق القدرة على معنى الفعل والصلاحية بخلاف العجز لأن الصالح لأن يعجز ليس بعاجز في الحال بخلاف من تأتى منه أن يفعل فإنه قادر فالقدرة للقادر كالعلم يعده الكاتب ليكتب به في الوقت الذي يصح فيه الفعل هذا تقريب فهم وجود القدرة في الأزل مع عدم الممكن فيه ولله المثل الأعلى القرافي في شرح الأربعين: القدرة للقادر: حالة له

يحصل بها الإيجاد كالسيف يحصل به القطع والقلم تحصل به الكتابة وليس من لوازمها التعلق بل صفة قابلة للتعلق صح منه ويعني: التعلق التنجيزي وكذا الإرادة تتعلق أيضا على معنى التأتي بخلاف العلم فلا يتعلق إلا تنجيزيا لأن التأتي منه أن يعلم ليس بعالم كما مر في الفخر وللأمر تعلق معنوي وتنجيزي وإن شئت قلت عقلي وخارجي والأول قديم والثاني حادث لأن توجه الأوامر هو على المكلفين لتنجيزي الفعل إنما هو بعد وجودهم بشرائط للتكليف والقديم هو تعلقه بالمعدوم في الأزل على تقدير الوجود فقد قال به إمامنا الشيخ أبو الحسن رحمه الله قال الفهري: يعني أن من علم الله أنه سيوجد مستجمعا لشرائط التكليف فلا مانع أن يقوم بذاته تعالى طلبا لأن يأمر وتعلق الطلب لا يستدعي إلا علمه بأنه موجود في ذلك الوقت بتلك الصفة والمعني بكونه مأمورا عنده تعلق الخطاب به لكن شرط مؤاخذته بذلك وجوده بتلك الصفة والتمكن من العلم بالخطاب بواسطة الرسل والوحي وقرر مذهبه بصورتين: أحدهما: أن الملك المستولي على الأقاليم البعيدة عن محل إقامته قد يجد من نفسه أمر بعض نوابه بشيء ويكتب إليه ويرسل الرسل بمقتضاه ولا يبلغ أمره إليه إلا بعد الزمان الطويل فإذا صح وجود حقيقة الطلب مع غيبة المأمور وعدم علمه وجاز تقدم ورود الأمر على ذلك وأنه يكون مأمورا بذلك الطلب السابق مأخوذا به عند البلوغ إليه فلا مانع من تقدم ذلك الطلب بالنسبة إلى الباري أزلا ولا يقال أنه لا يكون مأمورا إلا عند بلوغ ذلك فإنه قد يصل إليه والأمر في الصورة المذكورة لا يصح أن يكون فيها آمرا من نوم أو غفلة الصورة الثانية قال: من أخبره نبأ بأنه سيوجد له ولد يبلغ ويفهم وأنه يموت قبل فهم ابنه فإنه يجد في نفسه طلبا من ولده فإنه يتعلم كذا ويتأدب بكذا ويوصي بذلك ويعهد إليه انتهى وأما السمع والبصر فلهما التعلق التنجيزي ومنه قديم وهو تعلقهما في الأزل بالذات العلية وبسائر الصفات الوجودية وحادث وهو تعلقهما بالعالم لكن يرد عليه أن التعلق نفسي للمتعلق والمتعلق قديم فكيف يكون وصفه النفسي حادثا؟ إلا أن

يقال: يتعلقان بالحادث في الأزل تعلقا صلاحيا وهو وصفه النفسي والتنجيزي حادث ويشكل على القول بأن الإدراك من جنس العلم لأن العلم يمتنع أن يكون له تعلق صلاحي أو يقال: التنجيزي الذي هو وصف لهما مطلق تعلقهما بالموجود وهو حاصل في الأزل وطالع النوازل المازونية في مسألة تعلق السمع والبصر فقد أورد السؤال في مسألة رؤية المعدوم وسمعه وأجوبة الأئمة سيدي محمد بن مرزوق وسيدي عيسى الغبريني وسيدي سعيد العقباني والإشارة إلى ما قلناه في جواب ابن مرزوق وعلى أن التعلق نسبة وإضافة كقول الفخر ومن تبعه فلا إشكال والله العليم قوله": وأما العجز فمعناه تعذر ما يحاول إيجاده": في هذا التعريف للعجز تسامح لأن العجز وجودي يضاد القدرة والتعذر يشعر بالعدم وقد يتجوز بإطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود إلى السماء والدخول في الأرض ونحو ذلك نعم مذهب الفلاسفة أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وبه قال الفخر في المعالم محتجا على ذلك بأن العجز عبارة عدم القدرة عما من شأنه أن يقدر على الفعل والدليل عليه أنا مهما تصورنا هذا العدم و حكمنا بكونه عاجزا وإن لم نعقل فيه أمرا آخر وذلك يدل على أنا لم نعقل من العجز إلا هذا العدم الفهري وما ذكره من الدليل ينعكس عليه فيقال : أنه ليس جعل العجز سلبا للقدرة عما من شأنه أن يقدر بأولى من جعل القدرة سلبا للعجز عما من شأنه أن يعجز قال السعد : احتج الجمهور على أن العجز عرض موجود يضاد القدرة بالقطع بأن في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند الفلاسفة \هاشم هو عدم ملكة القدرة قوله" :قلت لو كان اختيارهما لتأتى منهما تركه إلى آخره": وأجاب عن السؤال في شرح الوسطى بأن التعدد يلزم منه العجز ودل عليه ما قدمناه من التمانع من الشيء الواحد ويلزم أن يكون قديما عام التعلق إذ هو على هذا الفرض صفة الإله متعلقة ويلزم إلا يقدر أحد من تلك الألهة على ممكن عموما أزلا وأبدا فلا تدبير لواحد منهما البتة مع فرض التعدد حتى يختار

قسم العالم أو عدم قسمه قال: وبالجملة فذكر المتكلمين حالة الاتفاق والاختلاف في الفعل إنما هو لينكشف به لزوم اتصاف كل واحد من الألهة المفروض تعددها بالعجز ولا يكون ذلك العجز إلا واجبا عاما وليس المعنى أن الألهة المتعددة لا تتصف بالعجز إلا في اختلافها واتفاقها على فعل واحد كما يتوهم من لا بصيرة له قوله": وإذا عرفت بطلان أن يكون معه قسيم عرفت بطلان ما ذهب إليه الثنوية القائلون بإلهين اثنين": الثنوية فرق كالمجوس والصابئة وغيرهم وهم القائلون بفاعل الخير وسموه أزدان وفاعل الشر وسموه هرمز وبهذا تدين الفرس قبل الإسلام والمانوية من هذا القبيل وهم أصحاب ماني بن مائن الكذاب وقالوا: أعني الثنوية فاعل الخير الضوء وفاعل الشر الظلمة مع حدوث الضوء والظلمة وعدم قيامهما بأنفسهما عرضان متجددان وقيل: هما جسمان وبه قال الثنوية وإلى الرد على هؤلاء الإشارة بقوله تعالى: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون﴾ وإليهم أشار أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبي: بقوله وكم لظلام الليل عندك مريد تخبر أن المانوية تكذب وقاك رد الأعداء شري عليهم وزارك فيه ذو الدلال المحجب وغاير الأمدي في الإبكار بين الثنوية والمجوس وقسم كلا منها إلى فرق وظاهر كلام الفهري أن المجوس من الثنوية قوله": ووجه دلالة الفعل بالتضاد ": يدل على اختلاف الفاعل بالتضاد هكذا في النسخ ولم يظهر لي سبكه والذي في نسخة من شرح المعالم [واختلاف دلالة الفعل بالتضاد يدل على أن فاعل الخير غير فاعل الشر] وفي أخرى منه [واختلاف وجه الدلالة في الفعل بالتضاد إلى آخره] ولا يظهر إلا ما في شرح المعالم ويقرب كلام المؤلف من هذه النسخة الأخيرة ولعله على حذف المضاف وهو اختلاف أو سقط من النسخ وهو أقرب لضعف ما يدل عليه الحذف والله تعالى أعلم قوله": فإن قتل الشخص المعين شيء واحد قد يكون شرا بالنسبة لأوليائه وخيرا بالنسبة إلى أعدائه ": بين بهذا لأن الخيرية والشرية ليستا صفتي

نفس لأن صفة النفس لا تتخلف بالإضافة بل هي قارة بها تقومت قوله": فما المعنى الحسن: هو المقول فيه افعلوه ومعنى القبيح: هو المقول فيه لا تفعلوه": هذا يقتضي أن المباح وليس بحسن ولا قبيح شرعا وقد قيل بذلك فيه وفي المكروه بناء على أن الحسن ما أمر بالثناء عليه والقبيح ما أمر بذمه وقيل بالواسطة في المكروه فقط بناء على أن الحسن ما ساغ الثناء عليه والقبيح ما ساغ الدم عليه فيخرج المكروه عنهما ويدخل المباح في الحسن لأنه يسوغ الثناء عليه و إن لم يأمر به والصحيح أن لا واسطة والمباح حسن والمكروه قبيح بناء على أن الحسن المأذون به فيشمل: الواجب والمندوب والقبيح المنهي عنه فيشمل الحرام والمكروه قوله": وأما قول المعتزلة: فاعل الشر شرير فليس بلازم إلى آخره": أي لا يلزم من كون فاعل الشر يطلق عليه شريرا أن يطلق على الله لأن أسماءه تعالى توفيقية أي لا نسميه سبحانه إلا ما جاء به الشرع ووقفنا عليه قوله":إذ لو استدل بالسمع على هذه الأمور للزم الدور": بيانه: أن دليل السمع راجع إلى قوله عليه الصلاة والسلام أما الحديث فظاهر وأما الكتاب فلوروده على لسانه وأما الإجماع فلقوله: " أمتي لا تجتمع على ضلالة " وكان القياس حجة لإجماع السلف على العمل به شائعا ذائعا من غير نكير ولقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ والاعتبار قياس الشيء بالشيء وحجية قوله عليه الصلاة والسلام موقوفة على ثبوت الصدق له وهو موقوف على المعجزة وهي موقوفة على وجود الفاعل موصوفا بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والقدم والبقاء فلو أخذ شيء من هذه العقائد بالسمع لدار قوله":فقيل نعم وقيل لا ": بنى القولين في شرح صغرى الصغرى على عدم توقف دلالة المعجزة عليها في علم الناظر فإن توقف وجود المعجزة عليها في نفس الأمر لاستحال وجود الفعل مع وجود الشريك فيكفي فيها الدليل السمعي أو لابد فيها من الدليل العقلي نظرا إلى توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة المتوقف على الوحدانية لأن المعجزة فعل والفعل يستحيل وجوده على تقدير الاثنينية في

الألوهية والمتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء هذا الذي ذكر مأخوذ من احتجاج المجيز والمانع ففي احتجاج المجيز ما يقتضي أنه لو كان حدوث الحادث يثبت للناظر وجود الصانع الموصوف بما ذكر والخارق على الوجه المخصوص يثبت له صدق النبي مع الغفلة عن كون الإله المرسل واحدا أو لا صح أن توخذ الوحدانية من النبي حيث ثبت صدقه عند الناظر فلزمه أن يصدقه في جميع ما أخبره به من وحدانية أو غيرها والمانع في كلامه ما يقتضي أن المنع من جهة توقف ثبوت النبوءة على تحقق الوحدانية وثبوتها في نفس الأمر وأنه لو لا ذلك لم يتحقق تصديقه بالخارق ودلالته على الصدق والله تعالى أعلم وفي شرح الحوضية التنبيه أيضا على هذا المبني فوجه الأول بأن معرفة دلالة المعجزة على صدق الرسول فرع ثبوتها وثبوتها موقوف على اتصافه تعالى بالوحدانية لكونها فعلا ووجه الثاني بأن المعجزة وإن توقف في نفس الأمر وجودها على نفي التعدد للفاعل فلا تتوقف معرفة دلالتها على سبق المعرفة بنفي التعدد لأنه قد تفهم دلالتها على التصديق مع الذهول عن كون موجدها منفردا بالألوهية أو يشاركه فيها غيره قوله":وأثبت صدقه بتصديقه له ": أي أثبت الرسول صدق نفسه بتصديق الواجب بذاته الحي العالم القادر المريد له قوله فقد اثبت وجوده أي فقد أثبت هذا الحادث الموصوف بما ذكر صح من خط المؤلف قوله":فلا بد من وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غير مرسله ": قال بعض الشيوخ: ولأن الإرسال فعل من أفعاله فكيف يقع لو كان معه من ينازعه فالوقوع دليل الانفراد فكيف لا يتوقف الإرسال على الانفراد فإخبار الرسول به إخبار بحاصل فمن يمنع أنه يستفاد من السمع بمجرده بل السمع مقرر ما أفاده العقل فلم يستند للعلم بالتوحيد للسمع قال: فتأمله ففيه دقة قوله":نعم آي القرآن مرشدة إلى وجه الاستدلال العقلي على الوحدانية ": أي لا يستقل القرآن بالدلالة على الوحدانية لأنه من دليل السمع فلا يدل من حيث أنه قرآن وارد على لسان

الرسول لكن قد أرشد العقول إلى دليل العقل على الوحدانية وفطنها إلى كيفية الاستدلال بدون كبير تعب قوله": فإن والآية الأولى كاشفة لوجه الاستدلال على إبطال إلهين عامي القدرة والعلم وسائر الصفات لما يفضي إليه من الفساد والتمانع المانع من وقوع الممكنات ": جعل قياس الآية برهانيا فيكون فسادهما كناية عن عدم وجودهما أي لم توجد أو يكون إشارة إلى البرهان السابق في قوله: لو كان معه إله آخر لم يخل إما أن يتفقا أو يختلفا على حكم التضاد لكن التالي باطل فالمقدم مثله ومركب هذا لو كان معه اله اخر مانعا على الفعل مالم يوجد لكن التالي باطل فالمقدم مثله وذهب حجة الإسلام الغزالي وتبعه السعد التفتازاني وجماعة إلى أن قياس الآية خطابي لا برهاني والملازمة مبنية على ما ألف من تعدد السلطان في القطر الواحد من الفساد واختلال النظام ففسادهما محمول على ظاهره ويجيء بالخطاب دون البرهاني لأن الخطاب مع عموم الناس والبرهاني لا يفهمه إلا الخاصة قال السعد في شرح عقيدة النسفي: واعلم أن قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو لائق بالخطابيات فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم وأنظر تمام كلامه واختار في شرح القصيد أنه برهاني فقال: وتفسير الفساد في الآية بالعدم البتة هو الحق ليكون الدليل فيها برهانيا كما فهمه الأكثر وأما من فسره بالفساد العادي كالذي يكون بين الملوك المتعددين في محل واحد فلا يكون دليل الآية برهانيا بل خطابيا على سبيل التقريب إذ الملازمة حينئذ تصير عادية لا عقلية قوله": وإلى قريب منها أشار في العقيدة ": أي وإلى قريب من حجة ابن التلمساني وإنما قال [إلى قريب منها] ولم يقل [إليها] لما بينهما مر مخالفة ما في تقرير تلك الحجة وإن كانا يحومان معا على شيء واحد قوله": على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب" : قال هنا المنسوبة ولم يقل عقيدة ابن الحاجب لأنه لا يتحقق أنها له إذ بعض من تعرض لذكر تآليفه لم يذكرها فيها وإنما يظن ذلك وعلى هذا الظن اعتمد بعد في باب الرؤية حيث أتى

هنالك بالإطلاق الثاني قوله": إن دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية على أحد القولين": في دلالة المعجزة على الصدق ثلاثة أقوال: عقلية وضعية عادية كما سيأتي وإنما جعلها قولين لأن الوضعية راجعة إلى العقلية وإنما اختلفا في تقرير كون الدالة عقلية حسب ما نبه عليه المؤلف في ذلك المحل قوله": لأنه دور معية والبرهان إنما قام على استحالة دور التقدم": دور المعي هو أن يتوقف وجود كل من الأمرين في الخارج أو في الذهن على مصاحبته الأخر كما في الجوهر والعرض كالأبوة والبنوة الأول: للخارج والثاني: للذهن ودور التقدم أن يتوقف كل منهما على تقدم الأخر عليه وهو المحال لما مر قوله": على ما يأتي فيه من البحث": يعني في قول هذا القائل يدل على إرادة الله لتصديقه وذلك لأن تصديق الله لرسوله قوله: صدقت أو أنت رسولي فتصديقه تعالى كلامه ولا تتعلق الإرادة بالقديم وقد ذكر المؤلف فيما بعد جوابين قوله": ولا يفتقر في دلالته إلى مثال يضرب في الشاهد": هو إشارة إلى أن المثال الذي يضرب به المتكلمون في الشاهد لبيان دلالة المعجزة إنما هو للتوضيح والتقرير وتقريب الفهم لأن إلف الإنسان للشاهد وأنسه به أكثر فإذا قرع سمعه ما ألفه وقبل الدلالة فيه فهم النظير الذي لم يكن يألفه خياله وهو دلالة المعجزة لا لأن ثبوت دلالة المعجزة يتوقف عليه حتى يرد عليه أنه تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وإنما يصح في العلميات لأحد الجوامع الأربع إلا أن يفرق بأن حصول العلم في المثال إنما هو لما شوهد من قرائن الأحوال وأين هي في حق الغائبين المحجوبين بل نقول أن مدرك المعجزة ضروري لمن حقق أركانها وطالع شرح القصيد ففيه السؤال وجوابه على غاية التحقيق والوضوح قوله": إن أراد أنه يدل عليهما من وجه فلا يخفى فساده": وجهه أن دلالة الخارق على الصدق من حيث كونه خارقا مقارنا للدعوى على وفق التحدي مع العجز عن المعارضة ودلالته على الوحدانية من حيث صدور فعل كان خارقا أو لا إذ لو تعدد الإله لتمانعا فلا يوجد فعل من الأفعال لا هذا الخارق ولا غيره قوله": فوجب الذات الواحدة

لذلك": أي لأنه لا يتحقق الوجود دون ذات واحدة فالواحد لابد منه وإن كان الواحد واجبا فلا يتخصص بإرادة لكونها لا تتعلق إلا بالممكن قوله": لأنا نقول المراد بالممكنات ": هو متعلق بقوله لا يلزم قوله": حاكيا مذهب القدرية ولا جريان لها على وفق إرادته": أي لا تجري كلها على وفق إرادته بل بعضها وهو الخير أو يكون الجريان المنفي أو يكون الله سبحانه هو المؤثر في تخصيص الفعل قوله": بل على أقدار قدرها الله ": أي أرادها بمعنى: أن إيجاد فعل العبد بقدرته وتخصيصه بالوجود والزمان والمحل وغير ذلك بإرادة الله فوزع القضية وجعل المخصص غير الفاعل ولا معنى لتخصيصه للفعل إلا إيجاده له على وجه مخصوص فالمخصص هو فاعل وقال الفهري : وأما القسم الأول وهي إنما تؤثر في الوجود فلا يخلو إما أن تؤثرعلى جهه الاستقلال والاستبداد أو لا والأول هو قول المعتزلة فإنهم يزعمون أن العبد مستقل بفعله وأنه يريد خلاف ما يريده الله تعالى ويقع مراده دون مراد الله سبحانه وتعالى عن ذلك والقسم الثاني: مذهب إمام الحرمين في آخر أمره فإنه قال: إن قدرة العبد تؤثر في إيجاد الفعل على أقدار قدرها الله تعالى وله قدرة ومشيئة كما قال تعالى لمن شاء منكم أن يستقيم: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ انتهى وكان هذا القول يروم به صاحبه الجمع بين العقل والنقل بناء على أن التكليف ينافي الجبر ويقتضي ألا يكلف العبد بفعل غيره واختراعه والنقل يدل على عموم خلقه تعالى كقوله: ﴿خالق كل شيء﴾ ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ وقد أجمع السلف على أن لا خالق إلا الله فحمل الخلق في هذه الأي ونحوها على التقدير كقوله : وكانت تغري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يغري فهو سبحانه الذي يخلق كل شيء بمعنى: يقدره أي يريد كونه على مقدار مخصوص ووجه خاص وقد أجمع السلف على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ونحن نمنع أن التكليف ينافي الجبر كما سيأتي وأيضا العبد مختار لفعله من حيث الظاهر فكفى ذلك في توجيه الطلبة نحوه على أن في هذا

القول إثبات جبر أيضا لأنه يتعذر عليه الفعل ما لم يخصصه الباري تعالى له ولأن فعل العبد إذا كان مرادا لله تعالى وإرادة الباري تتقدم على كل حال فإذا أراد الله فعل العبد أوقعه العبد بغير اختياره قهرا فهرب من الجبر إلى الجبر ولأنه لا يعلم تفاصيل فعله فانصراف القدرة الحادثة إلى قدرة ما لا يعلمه إثبات جبر هرب من الجبر إليه قال المقترح إثر حكايته مذهب الإمام : ولم يجعل العبد مستقلا بالفعل لأنه يتعذر عليه التخصيص والتقدير لفعله لجهله بتفصيله وإرادة ما لا يعلمه ممتنع والتزم تقدم القدرة على المقدور وصلاحيتها للضدين ومع التزامه هذه الأصول لم يسلم من الإشكال فإن ما علم الله أنه لا يكون لم يقدره ولم يخصصه والعبد لا يستقل بفعله دون معين يقدره له ويخصصه فقد كلف بما لا سبيل إلى إيقاعه ويتعذر تأثيره فيه لفوات شرطه وقال أيضا: التخصيص عبارة عن وقوع الفعل على وجه مخصوص والعبد يوقعه على الوجه المخصوص فلا يصح أن يكون مخصصا بالإرادة الأزلية وإرادة فعل الغير إذا حققت تمن وشهوة والقصد الحقيقي إنما يتعلق بفعل القاصد صح من شرح الإرشاد ومعنى كلامه أن إرادة فعل الغير تمن وشهوة لا أنها إرادة وتخصيص حقيقة إذ القصد الذي هو معنى الإرادة الحقيقية إنما يتعلق بفعل القاصد فقد لزم إذن خروج فعل العبد عن مشيئة الله تعالى وإرادته الحقيقية كما خرج عن قدرته والإجماع أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله":فيقال أوجدها وأحدثها ": ليس تفسير الإضافة المنفية حتى يلزم نفي هذا القول وإنما هو تفسير لقوله: فإن الحركة من حيث هي حركة تنسب إلى فعل الله تعالى إيجادا و قوله":ولا يقال أنه متحرك بها ": تفسير لقوله: ولا يتصف بها اتصاف قيام فلا تصاف إليه من العبد من حيث خصوصها ففيه لف ونشر مرتب صح من خط المؤلف قوله": وهي حال لا يختلف معقولها ": يعني: الوجود وأعاد الضمير بلفظ التأنيث باعتبار الصفة أو مراعاة للخبر إذ يجوز تأنيث الحال وقد أنثها في ضمير معقولها ورأيت في نسخة وهي من ضمير تأنيث بإصلاح المؤلف

قوله" :فإن ذلك الوجه لا تختلف فيه الأفعال ": يعني بذلك الوجه: الوجود لأنه عندهم زائد على الماهية مشترك معنى بين جميع الموجودات فلم يكلف العبد بالصلاة ولا أثيب عليها ومدح من حيث الوجود والفعل وإلا لزم أن يكلف بكل فعل ويثاب ويمدح على كل فعل ولم ينه عن السرقة إلا عوقب ودم عليها من حيث وجودها كونها فعلا والا ينهى عن كل فعل وعوقب ودم عليه وبالجملة فيلزم أن لا تختلف الأفعال بالأمر والنهي والثواب والعقاب والمدح والذم واللازم باطل قوله" :فإنهم أثبتوا الأشياء على حقائقها في العدم ": هذا لأنهم قالوا بشيئية المعدوم الممكن وأن حقيقته وأوصافه النفسية ثابتة متقررة في حال عدمه والوجود عندهم زائد على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي حال أي واسطة بين الوجود والعدم كما مر في التنبيه الذي فيه الاستدلال على ثبوت الحال قوله" :والتكليف لم يتوجه بطلب تلك الحال " : أي الوجود يعني أنه لو توجه التكليف بطلب الوجود للزم التكليف بكل ما يقبل الوجود فيكلف إذن بكل فعل كما مر وهو باطل قطعا فالتكليف إذن بالخصوصيات فلم يأمر بالصلاة من حيث إمكانها و إلا أمر بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات مثلا و إلا أمر بكل حركة وسكون ولكن من حيث كونها صلاة وهو أخص أوصافها كما أن كون البياض بياضا هو أخص أوصافه لكنهم قالوا الحقائق وأوصافها النفسية ومن الأخص ثابتة متقررة في حال العدم فلا يكون الأخص مقدور فالمطلوب غير مقدور والمقدور الذي هو الوجود غير مطلوب كما مر بخلاف مذهب القاضي فإنه لا يقول بشيئية المعدوم فوصف النفس الأخص مقدور للعبد فصح التكليف به هذا بيان كلام الشهرستاني قوله" :حيث قالوا للاشعرية " : يتعلق بتشنيعات قوله" :إن حاصل التكليف على هذا التقرير افعل يا من لا فعل له أوافعل ما أنا فاعله ": نقول بهذا الحاصل وكان ماذا ولله الحجة البالغة وحاصل التكليف نصب إمارة للثواب والعقاب وينصب إمارة على ذلك ما شاء ولو جعل الألوان والأشكال أوالمقادير أو

نحو ذلك إمارة على ذلك لم يلزم منه محال فكذا إن جعل إمارة ذلك أفعالا خاصة يخلقها في العبد أو نقول العبد مكتسب والفعل تابع لعزمه وتصميمه وهو طوع يده بحسب الظاهر حتى توهم كثير أنه مخترعه فصح أن يقال له افعل ولا تناقض قوله": ولعل ذلك ربما صدر منهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج ": هذا كأن يقول القدري كيف يكلف بما ليس مقدورا له وذلك تناقض أو كيف يثيبه أو يعاقبه على غير فعل فيقول له الإمام: يزول ما ألزمت بتقدير أن يكون الموجد هو العبد وإن كان التخصيص بإرادة الله وفيه مع ذلك موافقة المنقول الدال على أن الله خالق كل شيء فيحمل الخلق على التقدير ومن أين يلزم أن يكون التخصيص بإرادة العبد ويقول له القاضي والأستاذ : التكليف إنما وقع بالأخص وهو المقابل بالثواب والعقاب فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن أين يلزم أن ذات الفعل بخلق العبد بل الذي يدل عليه نحو: ﴿خالق كل شيء﴾ ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ إن ذات الفعل بخلق الله واختراعه فإذا انساق الخصم إلى هذا فيقرب سوقه بعد إلى الحق إذ هذا اقرب إلى الحق من مذهبه والسوق بتدريج أمكن وأسهل وقال في شرح القصيد: وقد ظهر تأويل قريب لمقالة القاضي والأستاذ غير ما ذكره الشريف زكرياء شارح الأسرار العقلية وهو أن يقال من جهة القدرية: لا فائدة للقدرة الحادثة سوى إيجاد الفعل وهو عندكم باطل فأجابهم القاضي والأستاذ بفائدة أخرى شرعية وهي أن تعلقها بالفعل واقترانها به سبب شرعا في كون الفعل طاعة أو معصية صلاة أو غصبا أو زنا إلى غير ذلك فتسامحا وعبر عن هذه السببية والدلالة الشرعية للقدرة الحادثة على الطاعة والمعصية بتأثيرها فيهما للمبالغة في إظهار دلالتها عليها وبيان توقف الحكم بهما شرعا على الفعل على وجود تلك القدرة الحادثة معه فصارت لهذا التوقف الشرعي كأنها المؤثرة في كون الفعل طاعة أو معصية وهذا التسامح التوقف مهيع مسلوك في الإمارات الشرعية عند الفقهاء والأصوليين كقولهم الإسكار هو المؤثر

في تحريم الخمر والحيض مؤثر في تحريم الصلاة والصوم ويقسمون في باب القياس العلة إلى المؤثر وغيره وهم لا يعتقدون التأثير وإنما العلل عندهم إمارات شرعية قوله: "وقد نقل الإجماع في مواضع من كتبه إلى آخره" : فاعل [نقل] في هذا والذي بعده عائد على القاضي وهذه طريقة القاضي في خصوص هاتين العقيدتين أعني: عموم تعلق الصفات وانفراد الباري تعالى في اختراع وطريقة غيره أنه اختلف في تكفير المخالفين فيهما أيضا وهي أصح وعليها الأكثر قوله:"وإذا قال هذا في مقالة القاضي والأستاذ مع خفتها بالنسبة إلى ما نقل عن إمام الحرمين" : إنما كانت مقالة القاضي والأستاذ خفيفة بالنسبة إلى مقالة إمام الحرمين لأنهما يقولان: أن ذات الفعل وأوصافه النفسية العامة بإيجاد الله واختراعه وإنما تؤثر عندهما قدرة العبد في الأخص فقط بخلاف الإمام فإن ذات الفعل وأوصافه النفسية عنده بقدرة العبد فكانت أشنع قوله:"والنفس أميل إلى ما ذكر المقترح" : وقال في شرح القصيد: وما ذكره المقترح ظاهر فينبغي التعويل عليه قوله: " أنا نفرض حركتين متحدتين في الجهة والحيز" : فرضهما متحدثين فيهما ليحصل التماثل من كل وجه فحينئذ لا ترجع التفرقة إلى نفس الحركة بأن يقال: ما نجده من الفرق عند الكسبية راجع إلى نفسها وذاتها لفرض تماثلها بخلاف ما لو فرضهما مختلفين في الجهة والحيز فقد يدعي هذا قال المقترح: إنما يفرض التماثل عند فرض اتحاد الجهة والحيز إذ منه أخص أوصاف الكون أنه يقتضي تخصيص الجوهر بحيز معين فإذا فرض اتحاد نوع الحركة واتحاد الحيز الذي اقتضت الحركة اشتغال الجوهر له تماثلتا قوله:" وإلى ذات المتحرك لأن معقولها في الحالين واحد": أي لا يصح رجوع التفرقة إلى نفس المتحرك وذاته لأنها حاصلة في الحالين وأيضا لو كانت لذات المتحرك لاستمرت مادامت ذاته إذ ما بالذات لا يتخلف وليس الأمر كذلك فتعين أن التفرقة راجعة إلى أمر زائد عليه وذلك الزائد لا يخلو إما أن يكون نفيا أو إثباتا لا جائز أن يكون نفيا وعدما صرفا لأن العدم لا يحس فتعين رجوع التفرقة

إلى أمر ثبوتي للقادر وذلك الأمر الثابت إما أن يكون حالا أو وجودا ولا جائز أن يكون حالا لأن الحال لا تطرأ بمجردها على الجوهر إذ لا يصح أن تعقل على حيالها بل بالتبعية للنفس أو للمعنى الموجب وإلا لزم أن تتميز بحال أخرى تقوم بها ويتسلسل لأن إحداثها على حيالها يستدعي القصد إليها وهو يستدعي تميزها والعلم بها وذلك عند مثبتي الحال بحال فيتسلسل فتعين أن يكون الأمر وجودا ولا جائزا أن يكون صحة البنية إذ قد تكون في حالة الاضطرار وهي حال كون الغير محركا يده ولا يصح التفرقة بما فيه الاشتراك فرجعت إلى عرض آخر وهو إما أن يكون مما يشترط في ثبوته الحياة أو لا والثاني باطل إلى آخر الدليل قوله:" ثم بطل كونه علما أو حياة أو كلاما " : تسامح وتجاوز في جعل الحياة من الأول الذي يشترط في ثبوته الحياة إذ لو كانت الحياة مشروطة بالحياة لتسلسل وعلاقة المجاز أنه لا يتصف بالحياة إلا الحي كالقدرة والإرادة والعلم بخلاف اللون والطعم قوله:"ومذهب القدرية وهو كون العبد مخترع أفعاله بالقدرة التي خلق الله تعالى له: " وافقت القدرية على أن القدرة التي في العبد بخلق الله لا بخلق العبد لأنه كان يؤدي إلى التسلسل إذ لا يخلقها العبد إلا بقدرة أخرى ويتسلسل قوله:"قد تفضل سبحانه بإسقاط التكليف به نفيا وإثباتا ": التكليف بنفيه بأن ينهى عنه والتكليف بإثباته بأن يأمر به فلا ينهى الساقط من علو في حال هويه عن الوقوع بأن يقال له: تنح ولا تقع عليه ولا يأمر بالوقوع عليه بأن يقال له: قع عليه ولا تتنح عنه وكذا المرتعش لا يأمر بتلك الحركة ولا ينهى عنها قوله :" أمارة على ما شاء من ثواب أو عقاب أو غيرهما " : المجعول إمارة على الثواب فعل الواجب والمندوب الكف عن الحرام والمكروه بنية وعلى العقاب فعل الحرام والكف عن الواجب وعلى غيرهما الذي هو عدم الثواب والعقاب فعل المباح والمكروه والكف عن المندوب وكذا الكف عن المنهي بلا نية الامتثال وفي شرح الوسطى فمرجع التكاليف كلها إلى أنها إعلام من الله تعالى بما جعل من أفعاله بمحض اختياره إمارة

على الثواب كالواجبات والمندوبات أو على العقاب كالمحرمات أو ليس إمارة على شيء منها كالمباحات والمكروهات والحكم بالسعادة والشقاوة أزلي لا سبب له والله سبحانه يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد لا يسأل عما يفعل تبارك وتعالى انتهى وهذا لا ينافي ما حققنا لأنه تمثيل لا يقتضي حصرا ولدخول ترك الواجبات في المحرمات وترك المندوبات في المكروهات قوله: " لأن الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية " : هو علة لقوله: أو جعل غيره في مكانه بحيث لا يدل الإيمان والصلاة على الثواب ولا يدل الشرك والزنا على العقاب بل يعكس أن يكون الدال على الثواب البياض والطول مثلا وعلى العقاب السواد والقصر مثلا وهذا لأن دلالة الإيمان والصلاة على الثواب والشرك والزنا على العقاب بالوضع والجعل فصح التحويل لا بالعقل حتى لا يصح إذ الدليل العقلي لا يتصور وقوعه غير دال لما يلزم من انقلاب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الأجناس محال ويصح أيضا أن يكون تعليلا لهذا ولقوله: قبله صح جعله مجردا عن غيره أي يصح أن يجعل الفعل المجرد عن القدرة كحركة الاضطرار إمارة على الثواب والعقاب لأن فعل الاختيار ليس علة عقلية لهما حتى يترتب على غيره قوله: " لأنه قد جاء بإسقاط التكليف بالأفعال التي لا يتمكن العبد فيها عادة من الاتصاف بوجودها وعدمها " : أشار بقوله: عادة إلى أن عدم تمكنه حيث لا قدرة عادي لا عقلي كما أن كون عبد مختارا متمكنا من الفعل وهو في طاقته وطوع يده بحسب الظاهر والعادة وأما بحسب العقل وما في نفس الأمر فليس في طاقته اختراع شيء ما وأشار بالاتصاف إلى أن فعل العبد وصفه لا اختراعه قوله: "والاعتماد في الأحكام العقلية سيما بالنسبة إليه جل وعلا على مجرد عرف اصطلاحي ": الذي اعتمدوا عليه هنا هو بطلان مدح الإنسان وذمه بما يفعله غيره وهذا أمر عرفي ولا ينضبط مع ذلك لأنه قد يمدح الشيء عن فاعلي فاعل عن فعل فعل غيره كالمدح على الجمال وحسن الخلق ومدح الجمادات كاللؤلؤة والثوب والبناء قوله:"ومسألة العلم مع خلق

الداعي والقدرة هي التي حلقت لحى المعتزلة ": أي فضحتهم وأفحمتهم ويعني بالعلم: علم الله المحيط بكل شيء إذ لو صح للعبد أن يحتج على ربه لاحتج بالعلم وخلق الداعي والقدرة حتى على مذهبهم بأن يقول: لم خلقت في القدرة وأنت تعلم أني أعصي بها قوله: "عن بعض أذكيائهم لتمت الدسة لنا " : يوجد في بعض النسخ [الدسة] بتشديد السين وهذا اعتراف بأنهم زنادقة أظهروا الإسلام ليدسوا في اعتقادات الكفر وهكذا كان أوائل المبتدعة أعاجم أظهروا الإسلام ليتمكنوا من إفساد الدين والتنفير عن الشريعة المطهرة واحتيالا على استدلال العوام والذي رأيته في نسخة صحيحة من المحصل للفخر [الدست] بسكون السين وكذا في شرح الفهري للمعالم وهي اللعبة من الشطرنج ونحوه ووجد كذلك في بعض نسخ هذا الشرح فيحتمل أن يكون كناية عن الغلبة أو عن الحيلة لأن هذه العقائد الفاسدة التي أدخلوها في الإسلام يحتالون بها على إفساده وإظهار اختلاله والتنفير عنه ونص المحصل : ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول: هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ولو لا هما لما تمت الدسة لنا انتهى ويعني بالسؤالين العدوين لهم جوابين لأهل السنة أوردهما المعتزلة عليهم فأجابهم أهل السنة بأن هذه الإشكالات ترد عليهم من وجهين: أحدهما: أن ما علم الله تعالى يوجد كان واجب الوقوع وما علم الله أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع الثاني: أنه لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل و إن وجد وجب فكان الإشكال واردا عليهم في هذين المقامين وقد بالغ المؤلف رحمه الله في بيان الألزم وجوابه قوله: "فصار العبد بحسب الظاهر كأنه موجد لفعله حتى أن الوهم والخيال لا يشكان في ذلك ": للمؤلف رضوان الله عليه في شرح مقدماته عبارة محققة نيرة بليغة في هذا المعنى قال في آخرها: فسبحان المولى الكريم القهار اللطيف الذي لطف بعض قهره حتى عزب عن إدراكه كثير من العقول فضلا عن الأوهام فاعتقدت بجهلها بباطن الأمر وكفرانها نعمة كسوة المولى جل وعلا لقهره بثياب يسره وطرده آلام جبره أنها

قد خرجت في بعض تصرفاتها عن قبضة تدبيره وعموم قدرته وإرادته قوله : "وقد جاء القرآن والسنة بملاحظة الأفعال تارة نحو: ﴿أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون﴾ ونحوه وقوله : " وتارة بلغوه إلى قوله ويحتمل " : هذا الجمع بين الأية والحديث من حيث أنه جعل علمه سببا للثواب لما فيه من الاختيار بحسب الظاهر ولم يعتبره في الحديث من حيث ما فيه من الجبر في الباطل فكان كالأفعال الضرورية كحركة المرتعش ونحوها وكالألوان والطعوم مما لا يكون سببا في ثواب أو عقاب والوجه الأخر من الجمع أن يعتبر عمله فيهما لما فيه من الاختيار وبحسب الظاهر لكن سببية الأية المثبتة شرعية وسببية الحديث المنفية عقلية فما ورد النفي والإثبات على شيء واحد بل الأول على السببية الشرعية والثاني على السببية العقلية قوله:" وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية " : هو بنصب عقلية على الحال من الدلالة وقول عياض في معنى الأية ورجوعها للحديث أي أدخلوها بأعمالكم رحمة من الله لا استحقاق عليه هو راجع إلى هذا الجمع الأخير عند المؤلف وقال النووي : معنى الأية ادخلوا الجنة بالعمل لكن الهداية له وقبوله إنما هو بفضل الله فصح أنه لم يدخل الجنة بمجرد العمل وقيل: الحديث محمول على دخول الجنة والأية على حصول المنازل فيها وقيل: الباء في الأية للمقابلة وفي الحديث للسببية وقال ابن حجر: معنى الحديث أن العمل من حيث هو عمل لا يستفيد به العامل دخول الجنة ما لم يكن مقبولا و إذا كان كذلك فأمر القبول إلى الله وإنما يحصل برحمة الله لمن يقبل منه ومعنى قوله: ﴿أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون﴾ أي من العمل المقبول انتهى وهذا مأخوذ من كلام النووي وفي مغني اللبيب أثر ذكره [للباء] المقابلة وأنها الداخلة على الأعواض قال: ومنه: ﴿أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون﴾ وإنما لم تقدرها بالسببية كما قالت المعتزلة وكما قال الجميع في "لن يدخل الجنة أحدكم بعمله " لأن المعطى بعوض قد يعطى مجانا وأما السبب فلا يوجد بدون السبب وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث والأية لاختلاف محلي البابين جمعا بين

الأدلة انتهى قال الدماميني : ينبغي أن يكون مراده بالجميع أهل السنة وإلا فلو أراد أهل السنة والمعتزلة جميعا لا شكل فإن المعتزلة قائلون باستحقاق الطائع الذي لا ذنب له أو الذي له ذنب ومات تائبا لدخول الجنة فيكون العمل الصالح موجبا لذلك وسببا فيه فكيف يتأتى على قولهم أن تكون الباء سببية في الحديث انتهى قال الشمني : ينبغي أن لا يصرف كلام المصنف عن ظاهره ويكون مراده بالجميع: المعتزلة وأهل السنة وما ذكره من أن الأعمال الصالحة سبب عند المعتزلة لدخول الجنة لا يصلح صارفا عن ذلك لأنهم يقولون أن قدرة العباد على خلق أعمالهم وتوفيقهم لخلقها بخلق الله تعالى وإيجاده فمن هذه الجهة يصح نفي السببية عندهم عن الأعمال وإثباتها برحمة الله تعالى انتهى وفي شرح القصيد بعد أن قرر أنه لا يجب على الله ثواب المطيع وذكر الحديث المذكور قال: ولا ينافي هذا الذي قررناه ما صح في الحديث حكاية عن قول الله تعالى لأهل الجنة : ﴿أدخلوا الجنة برحمتي واقتسموها بأعمالكم﴾ إذ المراد من ذلك قطعا إنما هو جعله سبحانه بمحض اختياره الأعمال الصالحة أمارات على ما يعطي من منازل الجنة بمحض فضله وكرمه ويدل على بطلان فهم كون الأعمال الصالحة في هذا الحديث علة لنيل المنازل المخصوص من الجنة إذ لو كانت كذلك لناقض آخر الكلام أوله إذ معلوم قطعا أن العمل الصالح الذي يقدر مثلا أنه علة عقلية لنيل الفردوس الأعلى هو علة لدخول الجنة قطعا أعني: جنة هذا العامل بخصوصها إذ الدخول المأمور به في الحديث إنما هو دخول كل واحد لجنته وإذا استحق بعمله جنة استحق به الدخول إليها قطعا فيلزم أن يكون العامل دخل جنته المخصوصة بعمله وأن يكون لم يدخلها بعمله وذلك تناقض لا يعقل وأيضا لو استحق أحد بعمله منزلا مخصوصا من الجنة لاستحق أن يمكن منه بالدخول وغيره إذ المستحق لأمر مستحق لكل ما يتوقف ذلك الأمر عليه وإنما الظاهر عندي أن الحديث من باب التفصيل بعد الإبهام وذلك أنه لما أذن سبحانه في دخول الجنة بمحض فضله وكرمه ورحمته بقوله: ﴿أدخلوا الجنة

برحمتي ﴾ و لم يدر العبيد المأذون لهم كيف يكون انتفاعهم بها على سبيل الشركة الشائعة من غير قسم؟ أم على سبيل امتياز كل واحد بنصيب منها ثم إذا كان على سبيل الامتياز فهل بقسمة القرعة والتعديل والتسوية كما هو الشأن في قسمة الشيء المشترك بين المتساويين فيه؟ أم هو بحسب الأسبقية كما هو الشأن في المباح أن من سبق إلى شيء منه فهو له أم على غير ذلك مما يقدره العقل فأزال الله سبحانه هذا الإبهام وبين جل وعلا أن هذه العطية التي وقعت بمحض فضله ورحمته لا ضابط لمعرفة نصيب كل واحد منها سوى عمل صالح قد تفضل به سبحانه على العبد في الدنيا من غير حول منه ولا قوة فصارت الأعمال الصالحة للدرجات كالأنساب التي تعرف بها مقادير أنصباء الورثة من تركة الميت التي أعطاها سبحانه لأولئك الورثة بمحض فضله من غير عوض ولا استحقاق عقلي ولهذا قال تعالى: ﴿وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون ﴾ ويحتمل أن تكون موقع تلك الجملة مما قبلها الاحتراس وذلك أن المتوهم عند سماع قوله جل وعلا: ﴿أدخلوا الجنة برحمتي ﴾ استواء المأمورين بدخول الجنة فيما يأخذون منها لأنه إذا كان لا سبب للظفر بالجنة إلا الرحمة الإلهية لزم استواء المرحومين في ما ينالون منها لاستواء نسبتهم إليها وعدم استحقاق التفاضل فيها بدفع هذا الوهم بقوله: ﴿واقتسموها بأعمالكم ﴾ فبين سبحانه أنه اختار تفاضلهم في قسم هذه الرحمة وجعل عنوان ذلك التفاضل فيما ما سبق في الدنيا من تفاضل المؤمنين في الأعمال الصالحة التي خلقها سبحانه وتعالى ومنّ بها عليهم بلا وساطة وبالله تعالى التوفيق وهو غاية في التحقيق مزيل لما يسبق و الى الوهم أنهما شيئان متغايران نفس دخول الجنة والتفاضل في درجاتها كما وقع لابن عطية في تفسيره أن دخول الجنة برحمة الله والتفاضل في درجاتها بالأعمال وإنما يجري على مذهب أهل السنة في نفي علية الأعمال وانه ليس إلا مجرد الفضل ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى

عليه قوله: "وبهذا المعنى فسر بعضهم الكسب": إلى هذا التفسير يشير الإمام أبو العباس ابن البنا المراكشي بقوله في بعض تآليفه: فصل في الكسب كل أحد يجد من نفسه استطاعة على الإقدام والإحجام ولا يدرك أن القدر يمنعه من أحدهما ويجيزه على الأخر فلم يقدم أو يحجم لأجل اطلاعه على مراد الله من ذلك بل يقدم أو يحجم لما يجده من نفسه من إرادته وشهوته وما يقدر من استطاعته وبعد الوقوع يعلم أنه كان مجبورا في عين اختياره ذلك لا قبل الوقوع فالجهة التي منها أقدم وأحجم بحسب إدراكه هو كسبه والجهة التي هو منها حق ذلك هو الجبر وكلاهما حق فالكسب من حال الخليقة والجبر من وجه الحقيقة والتكليف والثواب والعقاب كل ذلك رتبه الله تعالى على الكسب من وجه الخلق لا على الجبر من وجه الحق وهذا القدر كاف في الإرشاد إلى سبيل الرشاد وينبغي ترك الخوض في تقرير الشبهات والأجوبة عنها وتحقيق البحوث مع الخصوم فإنه وإن كان مدافعة ومحاربة كلامية فهي اليوم جهاد في غير أعداء وكمدح في صفاء قلوب الألباء لأن كثرة النظر إلى الباطل يكدر صفاء نور الحق بظلام القلوب وهو من أكبر العيوب قوله: " إلا أن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدور إلا في محلها ": يخرج من هذا أن الأفعال الخارجة عن محل القدرة ليست مكتسبة للعبد ولا يطلق عليها ذلك في اصطلاح المتكلمين وإن كان قد يطلق عليها ذلك بحسب اللغة والعرف وجرى فيها التكليف والثواب والعقاب والقصاص والتعزير والغرم و إن لم تكن مكتسبة لما كانت مخلوقة عند كسبه عادة أو نقول: التكليف في تلك الأمور الخارجة عن محل القدرة كوجوب جهاد الكفار وزجر الفساق وتحريم قتل أو ضرب من لا يستحق إنما هو بالكسب الذي هو سبب عادي في وجودها كحركات العبد وسكناته ونحو ذلك مما هو مقدور له قوله:" فإنهم زعموا أن الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع": يدخل في المانع انتفاء الشرط إذ تأثير الطبيعة يتوقف على ثبوت الشرط وانتفاء المانع قوله:" وليست كالعلل العقلية الموجبة الأحكام لذواتها إذ لا

يجوز أن يمنعها مانع ": هذا كعلمنا لعالميتنا والبياض للأبيضية وحركة الأصبع لحركة الخاتم أو المفتاح أو نحو ذلك مما هو عندهم فاعل بالعلة قوله": ومذهبهم في التولد يلزمهم ما فروا منه من نسبة فعلها إليه ": هذا لأن الموجب عندهم لكون العبد فاعلا للمسبب كحركة الحجز كونه فاعل السبب كحركة اليد فيلزم لا محالة أن يكون الباري تعالى فاعلا كفر العبد وسرقته وزناه ونحو ذلك لأنه الفاعل للعبد وقدرته وتصميمه والباعث على الفعل وغيرهما من أسباب الفعل قوله:" وذهب حفص الفرد إلى ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار المسبب فهو فعل فاعل السبب إلى آخر مذهبه ": هذا التفصيل الذي ذهب إليه الفرد هو الآتي على شبهتهم الآتية في قوله: احتجوا على التولد بأنا نجد المسببات واقعة على حسب المقصود والدواعي قوله": فقال قوم: لا يزال مقدورا إلى حين وقوع سببه فيجب ثبوته فينقطع أثر القدرة فيه ": في هذا التعبير عن هذا القول إشارة إلى توجيهه وهو أن المسبب إذا وجب عند وقوع سببه لم تتعلق به القدرة إذ لا تتعلق بالواجب قوله: " والوهي المولد للجرح " : يعنون بالوهي: افتراق الأجزاء ويقال الوهاء أيضا قال المقترح : واختلفوا في سبب الألم يعني المعتزلة فمنهم من قال: هو الاعتماد على الغير بضرب أو قطع ومال إلى ذلك بن الجبائي في بعض أجوبته ثم رجع عنه واستقر جوابه على أن الاعتماد يولد افتراق الأجزاء وقد يسمى هذا الافتراق الوهاء فنقول له: الاعتماد يولد الوهاء والوهاء يولد الألم فإذا خلق الله ألما في جسم بغير افتراق أجزاء ولا اعتماد بذلك ضروري باتفاق قوله: " واختلفوا في الألوان والطعوم هل يجوز أن تقع متولدة أم لا؟": معنى هذا الاختلاف أن ما يحدث من لون بفعل الصباغ والغسال وجابذ العسل بعد طبخها للتبيض ونحو ذلك هل هو أثر بالتولد عن فعله وإنما هو بخلق الله تعالى ولا أثر للعبد ولا لفعله في ذلك وكذلك الطعوم الحادثة بالطبخ وتركيب الأشربة والمعاجين ونحوها قال المقترح: ومما يلزمهم القول بكون الألوان متولدة عن فعل العبد

كالدبس إذا ضرب في الناطف وكذلك الأعمال فإنها عند الضرب يتغير لونها وتتحول عما كانت عليه وقد منعه الأكثرون وذهب شرذمة من البغداديين والبصريين إلى وقوعها متولدة طردا لقياسهم الفاسد انتهى والدبس: عسل الرطب والناطف: هي الإناء قوله: "ويلزمه أن يكون قادرا على الإحياء أيضا على الجملة لأنه ضده والقدرة على الشيء عندهم قدرة على ضده": أي أنهم يقولون: القدرة على الحركة هي القدرة على السكون والقدرة على الإيمان هي القدرة على الكفر وهذا لا يصح عندنا لتعدد قدرتنا بتعدد المقدور ولأن الاستطاعة مع الفعل عندنا فلو تعلقت قدرة واحدة بالضدين لاجتمعا وقد عقد في الإرشاد فصلا لإبطال زعمهم هذا وفي المعالم قال أبو الحسين: القدرة لا تصلح للضدين وقالت المعتزلة تصلح الفهري هذه المسألة مبنية على التي قبلها والشيخ لما اعتقد أن القدرة عرض لا تبقى وأنها تقارن الواقع امتنع أن تكون قدرة على ضده وإلا كان الضدان واقعين معا والمعتزلة لما اعتقدت صحة بقاء الأعراض أمكن تقدمها على ما سيوجد في المستقبل كما نقول في قدرة الباري وهم في قادريته قوله: "وأن أجابوا عن قولهم بعدم التولد في تلك الأمور التي ألزموها بأنهم إنما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اطرادها": بيان عدم اطرادها أنه يقصد إلى الشبع بقدر من الطعام ولا يشبعه وإلى الري بقدر من الماء ولا يرويه وإسقام غيره يضرب ونحوه ولا يسقم وكذا الطبيب قد يعالج المريض للبرء ولا يبرأ وكذا يقصد بالقدح سقط النار ولا تسقط وتفهيم المخاطب ولا يفهم وتخجيله ولا يخجل بتوجيله ولا يوجل وكذا الحرارة عند الحك قد لا تقع قوله: "وارتفاع الجزء المبهم محال": إبهام الجزء هو أن يؤخذ كليا بأن يقال أثر في أحد أجزاء ذلك الجسم لا يعنيه وكان محالا لأن الكلي إلا في أحد أفراده ولا وجود له منفصلا عنها فإن أخذ في فرد منها فهو التأثير في جزء معين وهو القسم الثاني و إن أخذ لا في فرد فهو عدم ولا شيء فيستحيل رفعه والتأثير فيه والله أعلم قوله: "والعرض أن هذا الحامل إذا كان بانفراده يستقل بالحمل لجميع

الأجزاء " : هو دليل نفي الأولية في قوله: إذا ليس تعيين جزء بأولى من جزء وذلك لأن أحد الحاملين لو كان لا يستقل بحمل الجميع لظهر وجه تعيين المحمول وهو ما يلي رأسه مثلا لكونه لا يقدر على أكثر منه وكذا الأخر والأخر بخلاف ما لو كان كل مستقلا بالحمل فلا وجه للتعيين حينئذ قوله: "عين ما تولد من فعل أحد الحاملين تولد من الأخر أم لا إلى أخره " : أي يقال لمن قال إثر كل واحد في كل جزء ما تولد من هذا الجزء من فعل زيد هل هو عين ما تولد من فعل عمرو بمعنى أن الرفع الذي هو أثر زيد هو الرفع الذي هو أثر عمر أم هذا أثر في هذا الجزء رفعا وهذا أثر فيه رفعا آخر فإن كان الأول لزم أثر بين مؤثرين وهذا ظاهر وإن كان الثاني فارتفاع الجسم قد حصل بأحد الأثرين ولا فائدة للزائد وهو ظاهر أيضا قوله:" لأن النظر إذا تعدى بحرف إلى كان ظاهرا في معنى الرؤية " : هذا لأن للنظر مصارف يرد بمعنى التفكر فيتعدى بفي نحو : ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض﴾ وبمعنى الانتظار فيتعدى بنفسه نحو: ﴿أنظرونا نقتبس من نوركم﴾ وكقوله: وشدت على دهم المطايا رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح وقد يتعدى [بإلى] كقول امرأة من العرب: أنا ناظرة ما يفعل الله به وبمعنى الرؤية فيتعدى [بإلى] وبمعنى العطف فيتعدى [باللام] نحو نظرت له أي عطفت عليه وقد يتعدى أيضا [بإلى] نحو: ﴿ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة﴾ ولهذا كان المتعدي بإلى ظاهر في الرؤية لا نصا ولأن حروف الجر قد يبدل بعضها عن بعض قوله: "ومن الأدلة السمعية سؤال موسى عليه السلام للرؤية إذ معلوم أنه لا يجهل إلى آخره ": ظاهر لفظ الأم في هذا مشكل أن استثنى نقيض الثاني تأويله أن الأصل في نظمه أن يقال: لو كانت مستحيلة لجهل أمرها لكن ما جهل أمرها فليست مستحيلة فأقام المؤلف الاستثنائية مقام الثالي ": سمعت شيخنا الإمام أبا عبد الله محمد بن أحمد يحكي هذا عن شيخه سيدي يحيى السوسي قوله:" لا تضامون أو لا تضارون في الرؤية ": يصح ضبط كل واحد منهما بثلاثة أوجه: فتح التاء مع

تشديد الميم والراء على حذف إحدى التائين والماضي [تضام وتضار] وضم التاء مع تخفيف [الميم والراء] بالبناء للمفعول مع [الضم] والضمير وضم [التاء] مع تشديد [الميم] و [الراء] والبناء للمفعول أو الفاعل من المضامة والمضارة والماضي [ضام وضار] غير أن هذا الوجه الثالث في [تضامون] لم يروي به الحديث وإن صح لغة ومعنى قوله": يكاد أن يكون نصا في جواز الرؤية ": لم يجعله نصا في الجواز بل يقرب من النص لاحتمال أن موسى إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا: ﴿أرنا الله جهرة﴾ ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة﴾ وأضاف السؤال لنفسه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بطريق الأولى ولهذا قال: ﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾ وهذا تأويل الجاحظ وأتباعه وإن كان تأويلا غير مسلم بل مردود بما يوقف عليه في المطولات و لأن قوله: إليك يحتمل حذف المضاف وكذا قوله: تراني ولن تراني ومجرد الاحتمال وإن كان ضعيفا جدا يؤثر في القطع الفهري فإن قالوا: إنه إنما سأل لقومه وهو تأويل أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم قلنا: كأن يجب أن يبين لهم في الحال أن ذلك محال على الله تعالى لأنه تأخير بيان عن وقت الحاجة ألا ترى أنهم لما قالوا: ﴿اجعل لنا إلاها كما لهم آلهة﴾ قال: ﴿إنكم قوم تجهلون﴾ فإن قالوا: أراد بذلك حصول العلم الضروري وبما كلن عالما به نظرا و هو تأويل الكعبي قلنا: العلوم بعد حصولها ضرورية فالطلب لذلك يكون تحصيلا للحاصل لا سيما خطابه تعالى له وتعريفه إياه بنفسه بقوله: ﴿إني أنا الله﴾ قوله: " تلقته الأئمة بالقبول " : إنما ذكر هذا المعنى لأن تلقي الأمر لخبر بالقبول يدل على صدقه فالجمهور على القطع وذهب القاضي وإمام الحرمين إلى الظن قوله: " قلنا مسلم أنه يكفي ذلك في تكذيبها لأنه المحقق " : أي السالبة الجزئية هي التي يتحقق في تكذيب الكلية الموجبة وهذا لأن الإيجاب الكلي إذا كذب فالسلب الجزئي صادق لا محالة إذ يصدق السلب الكلي كقولنا كل إنسان حجر ويلزم صدق السلب الجزئي وقد لايصدق السلب الجزئي كقولنا كل حيوان إنسان

فالجزئي إذن هو المحقق وإنما لزم من صدق الكلي صدق الجزئي لأن الكلي أخص إذ كل ما انتفى الحكم عن كل فرد فقد انتفى عن البعض بخلاف العكس وكذا الإثبات ويلزم من صدق الأخص صدق الأعم بخلاف العكس ولكون الجزئي هو المحقق كانت المهملة في قوة الجزئية قوله: " وإذا كذبت بالسالبة إلى آخره " : فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة الكلية إلى تمام كلامه كذبت بتشديد الدال والبناء للمفعول وكذب بالتشديد أيضا والبناء للفاعل فيهما والمعنى بهذا صحيح بعد ثبوت أن السالبة الكلية صادقة مكذبة للموجبة الكلية فحينئذ تصدق السالبة الجزئية أيضا فتكون مكذبة للموجبة الكلية كما كذبتها السالبة الكلية لأن الكلية أخص من الجزئية فإذا كذب الأخص غيره كذبه الأعم أيضا وتكذيبه غيره يستلزم صدقه هو ولا شك أنه إذا صدق الأخص صدق الأعم لكن لا يلزم من كذب الموجب الكلية صدق السالبة الكلية كقولنا كل حيوان إنسان فلا بد من دليل على صدق السلب الكلي وحينئذ يؤخذ نقيضها مكذب للإيجاب الكلي الكاذب وليس مجرد كون الإيجاب الكلي كاذبا مقتضيا لصدق السلب الكلي وأخذه مكذبا له ولا يلزم بين الكليتين تناقض أي لا يلزم من كذب إحداهما صدق الأخرى كقولنا: كل حيوان إنسان وقولنا: كل أبيض حيوان فالكليتان معا الموجبة والسالبة كاذبتان قوله: " أعني: من كل من يقول بالعموم " : أي فإن العموم صيغا وضعت له تستعمل فيه حقيقة وقد اختلف في الصيغ المستعملة في العموم ككل وجميع والموصولات وأسماء الشرط هل هي حقيقة في العموم واستعمالها في الخصوص مجازا وبالعكس أو هي مشتركة بين العموم والخصوص قوله: " بل ظاهر كلامهم أنه مع النفي كالمجرد " : يعني بالمجرد: المجرد من النفي وهو المثبت فإنه للعموم نحو: ﴿والله لا يحب الظالمين﴾ وظاهر كلامهم أن الجمع المعرف بأل مع النفي للعموم أيضا وأنه كلية لا كل أي لنفي الحكم عن كل فرد فرد لا عن المجموع قوله: " وتخريج سلب العموم في تعلق النفي بأل على سلب العموم في تعلقه [بكل]

إلى قوله للاستغراق " : أي [كل] إذا وردت في سياق النفي هل لسلب العموم كقولنا: ليس كل حيوان إنسانا ولم يقم كل إنسان وقوله: ما كل ما يتمنى المرء يدركه فلا فيتخرج مثله في سلب المقترن [بأل] بجامع أن [أل] أو [كلا] أو كلاهما في الإثبات للاستغراق لأن هذا قياس في اللغة والصحيح منعه وعلى تسليمه فالفرق بين المقيس والمقيس عليه ظاهر فلا يصح القياس وذلك أن [كلا] هي للإفراد لا للحقيقة ونفي الإفراد هو سلب العموم ولا يلزم منه عموم السلب و [أل] تحتمل الحقيقة ونفي الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد فهي لعموم السلب قوله:"وما ذكر بعده كلام منصوب في غير محل": كان منصوبا في غير محل لكونه لا يناسب أن يخاطب به إلامن يمنع الرؤية محتجا بالأية كالمعتزلي فإذا اعترض المعتزلي جوابا للسني عن احتجاجه انتقل السني إلى جواب آخر ليسلم من الاعتراض وابن التلمساني الذي يخاطبه بن زكري سني لا يحتج بالأية على المنع بل لا يقول بالمنع أصلا وهو ممن يتأول الأية ويقول بصحة بعض الأجوبة فكيف يقال له إذن لم تسلم هذا الجواب فعندنا أجوبة أخرى لا يخاطب بمثل هذا إلا المعتزلي وشبهه ممن يحتج بظاهر الأية على استحالة الرؤية فافهم وكذا ما احتج به أخرا من قرينة التمدح لا ينتج سلب العموم وإنما ينتج عدم الاستحالة وأن انتفاء الرؤية بمنع الله وتصرفه وهو مقصوده بالاستدلال فهو وصف له سبحانه بالاقتدار التام والتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء وهو لا ينافي عموم السلب الذي أثبته ابن التلمساني بقرينة التمدح وإنما هو رد على المعتزلة في استدلالهم بالأية على الاستحالة فهو من جملة ما قبله منصوب في غير محل وللمحشي أيضا بدل قوله:"وكذا ما احتج به آخر إلى آخره ": ما نصه: لا يقال أن ما أبداه بن زكري آخر كلامه من الاستدلال بقرينة التمدح على الوجه الذي قرره ينتج سلب العموم فله تعلق بابن التلمساني لكونه يعارض استدلاله لأنا نقول: بل إنما ينتج عدم الاستحالة أن انتفاء الرؤية بمنع الله وتصرفه وهو مقصوده بالاستدلال فهو وصف له سبحانه

بالاقتدار التام وهو لا ينافي عموم السلب الذي أثبته ابن التلمساني بقرينة التمدح وإنما هو رد على المعتزلة في استدلالهم بالآية على الاستحالة فهو من جملة ما قبله منصوب في غير محل قوله:" عن المعتزلة والمجاز والنقل على خلاف الأصل": أي [لن] هي حقيقة في التأبيد فعليه تحمل في قوله تعالى: ﴿لن تراني﴾ لأن حملها على غيره مجاز ونقل وكلاهما على خلاف الأصل فلا تحمل على أحدهما إلا بدليل ولا دليل والمراد بالنقل: الحقيقة العرفية أو الشرعية كالدابة والصلاة والله أعلم قوله:" والجواب عن قولهم أن [لن] للتأبيد ممنوع " : أي والجواب أن نقول: هو ممنوع فممنوع هو خبر مبتدأ محذوف لا خبر عن الجواب لفساد المعنى وجعله خبر [أن] قبله بناء على فتح همزتها فيه قلق لا يخفى والظاهر كسر [إن] على الحكاية بالقول وعبارة المقترح: وقولهم [أن] للتأبيد ممنوع وعبارة المؤلف هي عبارة الفهري ولفظ المقترح أوضح قوله:"وهم يتمنونه في النار" : أي يتمنون الموت في النار بدليل قوله تعالى: ﴿ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا﴾ وقوله سبحانه: ﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك﴾ قال بعض الشيوخ: يرد عليه يعني: على الفهري في استدلاله بقوله تعالى: ﴿ولن يتمنونه أبدا﴾ ما أورده هو في قوله إثره والجواب على حسب السؤال وهو إنما يكون في الدنيا فيقول الخصم وهم أيضا إنما نفى عنهم في الدنيا التي فيها خوطبوا وبخوا فهو المراد بالأبد فلا يتناول ما لا دخل له في الخطاب فتأمله انتهى ويعني بالجواب والسؤال لن تراني وأرني قوله:"وإلى هذا المعنى أشرت بقولي وقد يستأنس إلى آخره": قال: يتأنس ولم يجعله حجة تامة لأن التناقض من خواص الخبر ولا نقيض للإنشاء سمعت ذلك من شيخنا الإمام أبي عبد الله عن شيخه سيدي أبي زكرياء رحمة الله عليهما قوله:" ولا لصح تعلقها بالمعدوم كالعلم ": أي فإنه لما لم يكن له مصحح تعلق بالموجود والمعدوم قوله:"وإلا لزم تعليل الأحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة ": أي فلا يصح تعليل رؤية الجوهر والعرض بما به الافتراق كأن تعلل

صحة رؤية الجوهر بكونه جوهرا وصحة رؤية العرض بكونه عرضا لأن صحة رؤيتها واحد بالنوع فعلتها واحدة فلا تعلل إذن بما فيه الافتراق كما لا يصح تعليل عالمية زيد وعالمية عمرو بأمرين مختلفين بالحقيقة بل لا تعلل العالمية مثلا إلا بالعلم لأن الحكم لا يتميز إلا باعتبار موجبه والتبعية له ولا يتميز باعتبار ذاته و إلا تميز بحال أخرى ويتسلسل فلو عللنا العالمية بغير العلم لزم قلب معقولها كما نبه عليه في جواب السؤال السادس قوله: " فإن لم يتقيد بالوجود امتنع رؤية الموجود ": قد يقال هذه عبارة غير محررة إذ اللازم على عدم تقييد الثبوت بالوجود أن يرى الموجود والحال لأن مطلق الثبوت أعم إذ قد لا ينتهي إلى درجة الوجود فيكون حالا وقد ينتهي إليها لأن اللازم أن يصح رؤية الحال فقط ويمتنع رؤية الموجود وقد حرر الشريف شارح الأسرار العقلية العبارة حيث قال: " ثم الذي وقع فيه الاشتراك لا يصح أن يكون عدما فبقي أن يكون ثبوتا وهو إما وجود أو حال والحال لا يصح أن تكون مصححة للزم عدم رؤية الموجود فيلزم أن يكون وجودا وأيضا فإن الحال لا تكون علة وأيضا فيلزم منه أن ترى الأحوال المعللة ويلزم منه أيضا أن ترى الصفة العامة ككون العرض عرضا واللون لونا فلم يبق إلا أن يكون وجودا وهو مطرد في كل موجود فيلزم أن يكون كل موجود يصح أن يرى فإذن وجود الله تعالى علة لصحة رؤيته وإذا حصلت العلة حصل الحكم وهو كون المرئي مرئيا فيصح على هذا أن يكون الباري مرئيا "هذا كلام الشريف أو كعبارة الشريف إلى قوله: وأيضا فإن الحال هي عبارة شيخه المقترح ويجاب بأن الفرض في شيء معين مشترك بين الجوهر والعرض وهو على صحة رؤيتهما وإذا كان ثابتا لم يتقيد بالوجود فهو منحصر في الحال لا أعم و إنما يكون الثابت غير المقيد بالوجود أعم من الحال والموجود إذا لم يوجد في شيء معين فافهم ومعنى كون المعين أنه موجود في أحدهما ومثله في الآخر وقد يجاب: أن الثبوت قد يطلق على خصوص الحال لا بالوجه الأعم ومنه قول بعض المتكلمين: الأمور ثلاثة :

وجود وعدم وثبوت وهو الحال الذي هو واسطة بين الوجود والعدم قلت: وتقرير الدليل العقلي بعبارة أخرى حتى يزيد وضوحا أن نقول: الباري تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى فالباري يصح أن يرى وقد مر بيان الصغرى في أول العقيدة وبيان الكبرى: أن صحة الرؤية موقوفة على مصحح وإلا لصح تعلق الرؤية بالمعدوم كالعلم لما لم يتوقف على مصحح تعلق بالموجود والمعدوم وقد تعلقت الرؤية بالأشياء المختلفة الحقائق كالجوهر والعرض والكون واللون وصحة رؤية الجوهر والعرض مثلا حكم واحد بالنوع غير مختلف فمصححه إذن الذي هو علته حقيقة واحدة إذ لا يصح تعليل الأحكام المتساوية بالنوع كعالمية زيد وعالمية عمرو بأمرين مختلفين بالحقيقة فلا بد أن يكون أمرا وقع فيه اشتراك الجوهر والعرض إذ لو كان ما افترقا فيه كتعليل صحة رؤية الجوهر بكونه جوهرا أو صحة رؤية العرض بكونه عرضا لكان تعليلا للحكم الواحد بالنوع بأمرين مختلفين بالحقيقة كتعليل عالمية زيد بأمرين يخالف علة عالمية عمرو وهو باطل وذلك المشترك إما أمر عدمي أو ثبوتي لا جائز أن يكون عدميا كالإمكان فإنه يوصف به المعدوم فلا يكون ثبوتيا بل هو أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج وكالحدوث فإنه أمر اعتباري لا صفة موجدة قائمة بالحادث وإلا لزم أن تكون حادثة بحدوث أيضا فيتسلسل كما سيأتي وقد قال المقترح: هو عبارة عن سبق العدم أي لم يكن فكان انتهى وسبق العدم أمر إضافي قال: وسلب هذه الإضافة هو القدم إذ لو كان عدميا لصح رؤية المعدوم وامتنع رؤية الموجود لأن علة صحة رؤية العدم فلا يرى إذن إلا المعدوم ولا خفاء ببطلانه ولو كان العدم علة الأمر الثبوتي ولا يصح ذلك كما برهن عليه بن الحاجب في باب القياس من مختصره الأصلي وقال المقترح: ولا يصح التركيب في العلة العقلية فإنها إنما توجب حكمها لنفسها ويستحيل ثبوت صفة نفسية لذوات عديدة فامتنع القول في التركيب في العلة العقلية انتهى وصحة الرؤية أمر ثبوتي فتعين أن يكون المشترك الثابت الوجود

أو لا يتقيد بأن يكون ثابتا غير موجود فإن لم يتقيد امتنع رؤية الموجود ولم يصح أن يرى إلا الحال وهو باطل وإن تقيد بالموجود فلا يخلو أن يتقيد الوجود بكونه صفة أو بكونه موصوفا لا جائز أن يقيد بأحدهما بأن يقال: ريء الشيء لكونه وجود صفة أو رأى لكونه وجود موصوف و إلا لما رأى الأخر وهو باطل فتعين أن علة صحة رؤية الشيء مطلق وجوده أعم من أن يكون صفة أو موصوفا هذا بيان قولنا: وكل موجود يصح أن يرى ولما ذكر السعد في شرح المقاصد هذا الدليل قال: واعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دل عليه كلام إمام الحرمين فإن المراد بالعلة هاهنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثر انتهى وقال المقترح: "والذي أراه أن صحة الرؤية في المرئي لا تعلل فإن حكم العلة أن تكون معنى يختص إيجاب حكمه بمحله الذي يقوم به والوجود عندنا نفس الموجود" وقال أيضا: ثم التحقيق أن صحة الرؤية غير معللة فإن الوجود هو الذات والصحة حكم لها والشيء لا يوجب حكما لنفسه وإذا كان معقولية التعليل لا تحقق وقد عقلنا صحة رؤية بعض الأشياء ضرورة والباري تعالى لا تفهم حقيقة ذاته فلا سبيل إلى الحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل والتحقيق الالتجاء إلى السمع انتهى وكذا له في الأسرار العقلية قال: " إثبات أن الوجود علة الصحة ضعيف فإن قبول الرؤية ليس مما يعلل" الشريف إذ لا معنى لكون المرئي مرئيا إلا تعلق الرؤية به كما لا معنى لكون المعلوم معلوما إلا تعلق الإرادة به إلى غير ذلك من المتعلقات كيف يشترط أن تكون معنى قائما بالذات وقال أيضا: والحق لا معنى لكون المرئي مرئيا إلا تعلق الرؤية به وهي الإدراك القائم بجزء من العين وتعلقه من صفة نفسه وصفة النفس لا تعلل ولا تقف على شرط وقال أيضا: قوله قبول الرؤية ليس مما يعلل يريد أن القبولية لا تعلل إذ لا يعلل إلا الأمور الثبوتية والقبولية ليست كذلك إذ لا معنى للقبولية إلا الصحة والجواز ومما يدل على ذلك أن العالم قبل وجوده قابل للوجود فلو كانت تلك القبولية ثابتة موجودة لاستدعت موصوفا

موجودا وفيه قدم العالم فيلزم أن القبولية ليست صفة ثبوتية قوله": والأول مدفوع ببديهة العقل :"هذا آخر كلام الإمام وما بعده من كلام المؤلف قوله": وجواب الأستاذ إلى آخره": أصل التضعيف للفهري ونصه: وأجاب أبو إسحاق الإسفرايينى عن النقض بإن إدراك الرؤية يتعلق ولا يؤثر ويتأثر في محله فلا يمتنع تعلقه بالقديم كالعلم بخلاف اللمس وبقية الإدراكات فإنها لا تحقق إلا مع اتصالات جسمانية وتؤثر ويتأثر بها محلها وهذا ضعيف فإنه إن صح أن يتعلق إدراك الرؤية بدون انبعاث أشعة من العين واتصالها بالمرئي وتشبثها به وبدون ارتسام ومقابلة ولا يكون شيء من ذلك شرطا في العقل وإن ثبت ذلك فهو أمر عادي فيصح تعلق هذه الإدراكات بدون اتصالات وتأثير قوله:" وإمام الحرمين قد التزم هذا وصحح تعلق الإدراكات الخمسة به تعالى إلى آخره": قد يقال: هذا هو الجواب عن السؤال الثاني وأن ما ألزمه الفخر من صحة تعلق إدراك اللمس به تعالى نلتزمه ولا نسلم دفعه بنظر العقل فضلا عن بديهته فكيف ساغ للمؤلف أن يدعي قوته مع هذا فأنظره قوله:" خلاف ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد والقلانسي من منع تعلق باقي الإدراكات به تعالى": يعني بباقي الإدراكات ما عدا الرؤية وهذا هو الجاري على مذهبهما أن باقي الإدراكات مختصة عقلا بما تعلقت به في الشاهد فالسمع يختص بالأصوات و الباري تعالى ليس بصوت ولا الصوت من صفاته فلا يتعلق به السمع والشم يتعلق بالروائح والباري تعالى ليس برائحة و لا الرائحة من صفاته فلا يتعلق به إدراك الشم واللمس يتعلق بالكيفيات الملموسة والباري تعالى ليس بكيفية ولا الكيفية الملموسة من صفاته فلا يتعلق به إدراك اللمس والذوق يتعلق بالطعم والباري تعالى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته فلا يتعلق به الذوق وما التزمه إمام الحرمين من صحة تعلق هذه الإدراكات بالله تعالى هو مذهب الشيخ أبي الحسن لكن لا يجوز أن تتعلق به الأسباب المقارنة إلا في الشاهد عادة حسب ما نبه عليه المؤلف قبل كتقليب الحدقة ونحوه والإصغاء بالأذن إلى الجهة والتحرك إليه بقصد

إدراكه وبالجملة فقد اختلف في جواز تعلق باقي الإدراكات بالله تعالى على ما يليق به سبحانه والجاري على أخذ صحة الرؤية من علة الوجود وأن سائر الإدراكات تعم كل موجود إن يصح ذلك والصحة أحرى على القول بأن الإحساس علم بالمحسوس إلا أنه لا دليل على الوقوع قال في شرح الوسطى: "والأولى الاكتفاء بالرؤية والوقف عن هذه الإدراكات جوازا ووقوعا فهو أسلم وأحوط" وكذا اختلف هل تصح رؤية صفاته تعالى فالجمهور نعم لاقتضاء الوجود صحة رؤية كل موجود إلا أنه لا دليل على الوقوع قوله: " الأول: منع أن الصحة حكم ثبوتي وجوابه إلى قوله: واستحالة تقابل نفيين ": حاصل الجواب أن قولنا لا صحة نفي لحمله على المستحيل ووصف المعدوم لا يكون ثبوتيا و إلا قام بنفسه فلا صحة إذن سلب معنى كما هو كذلك لفظا وصحة نقيضه فيكون ثبوتا إذ لو كان سلبا أيضا لتقابل نفيان وهو باطل وإنما التقابل من الثبوتيين كالحركة والسكون أو ثبوت ونفي كالوجود والعدم ولا تقابل بين نفي البياض ونفي السواد لصحة اجتماع هذين النفيين في الموصوف بالحمرة مثلا وكذا نفي الحركة ونفي السكون لاجتماعهما عند انتفاء الجوهر وفي العرض أيضا وبالجملة فالعدمات يتصف بها المعدوم فصح اجتماع النفيين في المعدوم في الجملة لكن يرد علينا تقابل العدم والحدوث مع كونهما معا سلبيين في التحقيق وأنظر هل يكفي الجواب بأن أحدهما مساو لنقيض الأخر فلذا تقابلا وأنظر في شرح المقاصد للسعد التفتازاني فقد أطال الكلام في تقابل النفيين هل يصح أو لا؟ ذكره عند كلامه على حصر أنواع التقابل في الأربعة وقال الشريف على قوله في الأسرار في تقريره القدم ليس سلبا والدليل عليه أنه لو كان سلبا لكان نقيضه إثباتا لاستحالة تقابل النفيين على جهة التناقض قال: معنى ذلك أن نفيان لا يردان على محل واحد فلا يتنافيان إنما يقع التنافي على إثبات ونفي على ذات واحدة أو إثباتين على محل واحد وأما الذات الوحدة فلا يجتمع عليها نفيان وإنما يكون كل نفي مضافا إلى ذات غير التي انضاف إليها الأخر

فلا يتنافيان إذ مطلق النفي لا تعدد فيه وإنما يعقل التعدد فيه بالإضافة إلى محلين فأكثر والمحل الواحد لا يضاف إليه نفيان لأنه إذا انتفى بنفي واحد فقد انتفى قوله: "ومن قال بهذا كالقاضي أمكنه الاستدلال بها ": أي ومن قال بالحال كالقاضي أمكنه الاستدلال بالطريقة السابقة وهو المسلك العقلي الذي أورد عليه الاعتراضات قوله:"وقلتم أن الحدوث لا يكون علة إلى قوله: وقلتم أن الجوهر": حاصله أنه أبطل أن يكون الحدوث علة لصحة الرؤية بأمرين: الأول: أنه راجع إلى العدم السابق على الوجود ولهذا قال بعضهم في تعريفه هو: عدم كون الشيء قبل كونه وإنما الذي يصح أن يرى الوجود فلو كان الحدوث علة لكانت العلة سابقة على معلولها بالزمان والعلة يجب مقارنتها لمعلولها وكذا يلزم لو كان العدم السابق جزءا من مفهوم الحدوث لا نفسه وهو ظاهر كلام المؤلف إلا أن هذا قد يرد عليه أن يقال: لا نسلم عدم حصول المقارنة لأن حصول المركب بآخر أجزائه فقد حصلت المقارنة ومن أين يلزم أن يقارن المعلول جميع أجزاء العلة وليس كل من تلك الأجزاء علة وإنما العلة مجموعها نعم فيه تركيب العلة العقلية ولا يصح والثاني: أن الحدوث عدمي وصحة الرؤية حكم ثبوتي والأمر العدمي لا يكون علة للأمر الثبوتي ولا جزءا من علته وفي شرح المقاصد والحدوث أيضا غير صالح لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتبار محض أو عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب قوله: "وقلتم أن الجوهر لا يصح أن يقال: [ريء] لأنه على صفة خاصة من كون أو لون لما يلزم في ذلك من التركيب في العلة العقلية": أي لا يقال العلة مجموع الجوهرية والمتحركية أو مجموع الجوهرية والأبيضية مثلا وإلى هذا يرجع قولنا: [ريء الجوهر] لكونه متحركا أو أبيض لأن العلة لو كانت الصفة فقط كالحركة والبياض لما ريء الجوهر وإنما لم يصح ما ذكر لما يلزم من تركيب العلة العقلية وهو باطل قوله": و في السؤال الرابع وهو قوي": إنما كان قويا لأن الدليل إنما أنتج أن مصحح الرؤية الوجود

والمصحح أعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص والمطلوب كون الوجود علة فيلزم ثبوت صحة رؤية كل موجود للزوم طرد العلة ولا يلزم ذلك من كونه شرطا في الصحة إذ لا يلزم من ثبوت الشرط لثبوث المشروط قوله: "أي لونية الأبيض معللة بالبياض ولونية الأسود بالسواد ولونية الأحمر بالحمرة بمعنى: أنه لما قام به البياض كان ذلك قس عليه السواد والحمرة مختلفة الحقائق قوله": وأما لزوم اللونية بخصيوصات الألوان فمسلم والممنوع كون الأخص علة للأعم": أي المسلم في اللونية وخصوصية الألوان أن اللونية لازمة لخصوصيات وهي ملزومة للونية لا أن اللونية معلول والبياض ونحوه علة فهما لازم وملزوم لا معلول وعلة الذي فيه التنازع أي يلزم من بياض الجوهر مثلا لونيته وقد يثبت اللازم ولا يثبت الملزوم ولو كان من باب التعليل لزم من ثبوت المعلول الذي هو اللونية ثبوت البياض ومن نفى العلة التي هي البياض نفى المعلول الذي هو اللونية وإلى هذا أشار بقوله: والممنوع كون الأخص علة للأعم أي ولو كان علة للزم من نفي الأخص نفي الأعم ومن ثبوت الأعم ثبوت الأخص واللازم باطل وقد مر قريب من هذا في قوله: ثم الإيجاب للأخص في باب التماثل ممتنع لوجود الاشتراك في الأعم مع انتفائه في الأخص قوله: "وعلى هذا فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا أن يكون وجود الباري علة لصحة رؤيته": هذا تمام هذا السؤال وما في الأم هو ابتداؤه وبيان ذلك أن يقال: إذا كان الوجود مشتركا بين الموجودات لفظا لا معنى وأن وجود كل شيء عينه فلا يصح كون وجودنا علة لرؤيتنا لأن وجود ذواتنا هو عين تلك الذوات والعلة إنما تكون صفة لا ذاتا قائمة بنفسها وكذا وجود صفاتنا هو عينها فلا تكون علة لصحة رؤيتها إذ العلة معنى قائم بها له الحكم من ذلك المعنى والحكم هنا هو لتلك الصفة فلا تكون هي علته ويتقرر مثل هذا في ذات الله وصفاته سلمنا أن ذلك لا يمنع من التعليل به لكن لا يلزم من كون وجودنا علة لصحة رؤيتنا أن يكون وجود الباري كذلك لأن وجوده ذاته وهي مغايرة لذاتنا

في الحقيقة فاقتصر في الأم على الأول بقوله: لأن الوجود عين الموجود فلا يصح علة وفي الشرح على الثاني بقوله: وعلى هذا فلا يلزم إلى آخره ولأجله أنه سؤال واحد قال في الشرح بعد ذكر الأسئلة:واقتصرنا في العقيدة علىأحد هذه الاعتراضات وهو السابع وإلا فما ذكره في الأم مغاير لما ذكره في الشرح عند ذكر السابع قوله:"والجواب عسير على مذهب الشيخ": يعني: لأنه لا يقول باشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء أن حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن قال السعد: وجوابه ما مر في بحث الوجود غاية الأمر أن الاعتراض يرد على الأشعري إلزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيقه أن الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري قوله: "وهذا يتجه على رأي الإمام في الوجود ولا يتجه على رأي من يقول: الوجود نفس الموجود لكنه وإن لم يكن تمام ماهيته كالقاضي وإمام الحرمين ": أي القاضي والإمام يقولان: الوجود نفس الموجود لكنه ليس عين ماهيته وتمامها كما يقول الأشعري بل الاشتراك عندهما معنوي ومفهوم الوجود والذات لا يختلف شاهدا أو غائبا لكنه ليس بزائد وتماثل الذوات واختلافها بصفات نفسية هي أحوال والأشعري يقول هي عين ماهيته وتمامها والاشتراك في الاسم فقط ولا اشتراك في المعنى والإمام فخر الدين يقول: الاشتراك معنوي ووجود الشيء مع ذلك زائد على ماهيته ووصف لها وقيل: زائد في الحادث عين ماهيته في القديم وهو قول الفلاسفة وعلى هذا فهي مسألتان كما جعلهما سيف الدين: الأولى: هل هو نفس ذاته أو زائد قال: ذهبت الأشعرية وبعض المعتزلة إلى الأول وخالفهم في ذلك طائفة ونسبه غيرهم للقاضي أبي بكر وإمام الحرمين الثانية: هل هو مشترك بين الموجودات معنى أو لا قال سيف الدين: ذهب الشيخ أبو الحسن وأبو الحسين البصري إلى الاشتراك في الاسم فقط ولا اشتراك في المعنى قال: وذهب الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن المفهوم من الوجود في الكل واحد وعلى هذا فلك أن تعبر

بما عبر به سيف الدين أن تقول: الأولى هل هو عين ماهيته وتمامها أو لا وعلى الثاني فهل هو زائد أو لا أوتقول: الأولى هل هو مشترك معنا أو لا والثاني مذهب الأشعري وعلى الأول فهل هو زائد على ماهية الموجود ووصف لها وهو قول الفخر وبعض المعتزلة لكن الفخر يقول: الماهية لا تفارق مطلقا و المعدوم ليس بشيء والمعتزلة تقول بالمفارقة في الممكن والمعدوم والممكن شيء أو ليس بزائد وإن كان مشتركا بمعنى وهو قول القاضي والإمام وهذه طريقة الأمدي والفهري أعني: أن القائلين بالاشتراك في مفهوم الوجود والذات منهم من يقول بالزيادة ومنهم من يقول بعدمها وأن وجود الشيء نفسه وإن لم يكن عين ماهيته وتمامها فالاشتراك المعنوي لا يستلزم الزيادة وأكثرهم على خلاف هذه الطريقة وأن الاشتراك المعنوي يستلزمها فكل من قال مشترك معنى قال: هو زائد وهو الذي عزا بعضهم للقاضي والإمام أعني: الزيادة كما مر فيكون قولهما كقول الفخر و بعض المعتزلة بالتلازم بين الزيادة والاشتراك معنى والتلازم هنا عدم الزيادة والاشتراك لفظا وعلى الطريقة الأولى جرى كلام المؤلف وكذا كلام أبي العباس بن زكري في محصل المقاصد حيث قال : ما زاد في طريقة مرضية على الذوات عند الأشعرية فالاشتراك عندهم لفظي والقاضي والإمام معنوي بلا زيادة وفي المحصل قد جزم الفخر بقرب الأول رأى زيادته في المعالم يأتي دليلها برد لازم فالمميز عند الشيخ بالذوات والقاضي والإمام بالصفات في واجب كالشيخ جل الحكماء ومطلقا ذا عند بعض القدماء كذا لبعض أهل الاعتزال أكثرهم زيادة بالحال أي وأكثر المعتزلة على أن الوجود زائد وأنه حال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ونص الفهري: اعلم أن العقلاء اختلفوا في هذه المسألة أولا على مذهبين: الأول: منهم من زعم أن الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك اللفظي ويعزى إلى بعض الحكماء المتقدمين وأبي الحسين من المعتزلة والشيخ أبي الحسن من المتكلمين قال الشيخ أبو الحسن: وجود الشيء نفسه وذاته وهو متميز بعينه وذاته لا بصفات

وأحوال ومنهم من زعم أنه مقول على الموجودات بأمر يعمها واختلف هؤلاء وزعمت المعتزلة أن الوجود شاهدا وغائبا حال زائد على ماهية الشيء وصار القاضي والإمام إلى أنه ليس زائدا على الماهية وأنه مرادف لذات الشيء ومفهومه لا يختلف شاهدا ولا غائبا وتماثل الذوات واختلافها بعد الاشتراك في الوجود بصفات نفسية وهي أحوال وقد يعبرون عنها بوجوه واعتبارات ولا يضر الاختلاف في الألفاظ وعلى قول المعتزلة والقاضي والإمام يكون مقولا بالتواطئ لا أن المعتزلة تزعم أنه خارج وهو اختيار الفخر في المعالم وقول من أثبت شيئية المعدوم من المعتزلة والقاضي يزعم أنه داخل وذهب أكثر الفلاسفة إلى أنه زائد على الماهيات الممكنة وعارض عليها وأن وجود الواجب لذاته غير عارض للماهية أصلا وأنه مقول على الواجب والممكن بالتشكيك فإنه لواجب الوجود أول وأولى وأما قول أبي الحسن أن تمايز سائر الماهيات بأنفسها ووجودها نفس ماهيتها وأن الاشتراك في الوجود ليس إلا في التسمية فقيل: أنه بعيد جدا فإن وجود الباري معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم انتهى وإنما قال [قيل] ولم يجزم لما أشار إليه في موضع آخر من أن له أن يجيب بأنه معلوم لنا على الجملة كما قلتم أن ماهيته معلومة على الجملة من حيث افتقار وجود الممكنات إلى موجد مخالف في الماهيات وإن لم تعقل جهة المخالفة على وجه التفصيل فيقضي بالمخالفة للدلائل المستلزمة لذلك وعين ما يقولونه في الماهية هو عين قولنا في الوجود واحتج المقترح على أن وجود الشيء ذاته لا حال للذات كما يقول أهل الاعتزال بأمرين أحدهما: أنه صدق على الحال أنها ليست بوجود فلو صدق على الوجود أنه حال والحال ليست بوجود كان الوجود لا وجود وهو محال الثاني: أن عدم الذات ينافي وجودها ضرورة ولو كان الوجود صفة فنفي الصفة لا ينافي وجود الموصوف على وجه التناقض والتقابل المعقول وإنما يناقض ثبوت الصفة نفيها و الفرض أنه متى فقد الوجود فقدت الذات فيتحقق بذلك أن الوجود ليس بحال ولا صفة فهو الذات

لا محالة قوله: "وإلا كانت حادثة أيضا ولزم التسلسل": يعني: لأن الحادث إذا كان حادثا بحدوث قام به فالحدوث معنى موجود من جهة العالم فيكون حادثا بحدوث وننقل الكلام إلى حدوث الحدوث ويتسلسل وبهذا رد على الكرامية في قولهم: إن الحدوث وصف ثبوتي قوله: "وحصركم منخرم بالإمكان أو المركب منه ومن غيره": أي كمجموع الإمكان والحدوث أو مجموع الإمكان والوجود قوله: "والاعتماد على الوجدان لا يفيد العلم": أي اعتماد المستدل على عدم الوجدان بأن يقول: لم أجد مشتركا بين الجوهر والعرض سوى الوجود والحدوث ولا يصح التعليل بالحدوث فتعين الوجود لا يفيد العلم بعد ثبوت أمر آخر مشترك إذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود قوله: "ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد إبطال ما حصر من الأوصاف لا يوجب انقطاعه": رتب هذا على ما زعمه من أنه يكفي المستدل هنا أن يقول: بحثت فلم أجد فإذا كفاه هذا فإبداء المعترض بعد حصر المستدل الوصف صالح للتعليل لما يذكره المستدل لا يوجب انقطاعه بل يعود المستدل إلى ذلك الوصف فيبطله ويسلم سبره وهو معنى قوله: فتعين إبطاله أي إذا كان ذلك لا يوجب انقطاعه فحينئذ يتعين عليه إبطال ما أبداه المعترض قوله: "ثم أبطل علية الإمكان إلى آخره": فاعل أبطل عائد على بعض التلمسانيين المتقدم وهو الشيخ أبو العباس بن زكري والمعنى: أنه ابطل علية الإمكان فإن الإمكان لو كان علة للصحة لصح رؤية كل ممكن موجودا كان أو معدوما ولا تصح رؤية المعدوم قطعا وأبطل عليه المركب من الإمكان ومن غيره وذلك بأن تكون العلة مجموع الإمكان والحدوث أو مجموع الإمكان والوجود وبأنه لو كانت العلة أحد الأمرين لزم تركيب العلة العقلية وهو باطل أيضا قوله: "الممتنع وقوع رؤية كل ممكن": كأنه أراد بالممتنع المنتفي لا اصطلاحهم فيه الذي هو المستحيل لأنه لو أراد بالامتناع الاستحالة كان موافقا لعدم صحة رؤية كل ممكن لأن استحالة وقوع الرؤية هو عدم صحتها كيف وساق كلامه لرد ذلك وإبطال قوله: " لا صحته " :

لو قال: لا صحتها بضمير التأنيث ليعود على الرؤية كان أبين والله أعلم ولعله أعاده على كل فيكون على تقدير المضاف أي لا صحة رؤية كل ممكن قوله:"ولا يلزم من صحة الشيء وقوعه" : أي نقول بصحة الرؤية وانتفاء الوقوع ولا تنافي إذ لا يلزم من صحة الشيء وقوعه فصحة رؤية كل ممكن ثابتة ولا يلزم وقوعها قوله: "والمعلل بالإمكان الثاني لا الأول" : الثاني: هو الصحة والأول: هو الوقوع يعني: وحينئذ نقول تصح رؤية كل ممكن لإمكانه وربنا لا إمكان فيه فلا يصح أن يرى ولا يلزم أن تقع رؤية كل ممكن وأنظر هذا الذي يعطيه كلامه على فهمنا من صحة رؤية كل ممكن إن كان يعني كل ممكن موجود فقد يسلم انتفاء الوقوع مع ثبوت الصحة ولكن العلة تأبى القصر على الموجود لثبوت الإمكان أيضا في المعدوم ولأن مراد الشيخ بن زكري والله تعالى أعلم ما يعم الموجود والمعدوم من الممكنات وإن كان المؤلف يعني هذا فكيف يقال بصحة رؤية المعدوم وأنه إنما انتفى وقوع رؤيته لا صحتها و لعلنا لم نفهم مراد المؤلف وقد مر منه في تقرير الدليل على ما يقتضي عدم الصحة ولا تصح رؤيته قطعا ولو صحت رؤيته وإنما انتفى في حقنا الوقوع فقط لكن ربنا سبحانه يرى المعدوم إذ ما صح في حقه وجب له وهذا باطل قطعا ويلزم منه قدم العالم وأن المعدوم شيء ولم يقل بصحة رؤية المعدوم إلا السالمية دون سائر أهل البدع وإن كان منهم من يقول: المعدوم الممكن شيء ولا يلتفت إلى ما وقع في كتاب قوت القلوب للشيخ أبي طالب المكي وشعب الإيمان لسيدي عبد الجليل القصري أن الله يرى المعدوم وقد بالغ الإمام العلامة سيدي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق في إبطال ذلك وجوابه في المسألة في نوازل المازوني ونقله الفقيه الحافظ المحصل أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي في جامع المعيار فطالعه ثم بعد أن كتبت هذا رأيت كلاما للإمام بن زكري يرد به هذا المحمل من كلام المؤلف بقريب مما ذكرته قال: وما ادعى يعني المؤلف من أن معلول الإمكان لا الوقوع صريح في تحقيق الحقائق في العدم وهو مذهب الاعتزال

الملزوم لقدم العالم لفقدان صحة رؤية ما لا حقيقة له قطعا فلما اطلع المؤلف على رد بن زكري هذا أجاب بما نصه: وقد تحاملت أيها المعترض على هذا المصنف بإلزامك له ما لا يلزمه بل كلامه صريح في دفعه بأن يدعي أن للخصم أن يبحث مع السني عندما يبطل أن الإمكان علة لصحة رؤية كل ممكن بل يقول: لا يلزم ما ذكرت إلا لو كان يلزم من صحة الرؤية وقوعها ومعلوم أن ذلك ليس بلازم ألا ترى أن كثيرا من الموجودات تصح رأيتنا لها إجماعا بيننا وبينكم ومع ذلك لم تقع رأيتنا لها لمانع يمنع من وقوع رأيتها أو تخلف شرط له فكذالك ندعي أن كل ممكن تصح رأيته لكن شرط وقوع الرؤية له الوجود كما يقول أحد المذاهب أن الإمكان سبب احتياج الممكن إلى الفاعل لكن شرط وقوع ذلك في الخارج الحدوث فقولك لو كان له أدنى تمييز للعلم ما يلزمه من صحة رؤية المعدوم نقول له بأدنى تمييز بعلم نفي اللزوم ما ألزمت على الوجه الذي أردت إذ مرادك أنه يلزمه صحة رؤية المعدوم حال كونه معدوما ومن أين لك هذا والخصم إنما يدعي أن كل ممكن من حيث أنه ممكن تصح رؤيته موجودا كان أو معدوما وما الموجود بلا شرط والمعدوم بشرط الوجود فالإمكان عنده هو السبب في صحة رؤية الكل لكن وقوعها موقوف على الوجود وهذا كما يقال يصح أن يوجد الله كل ممكن وإن كان معدوما لم يرد الله أن يوجد أبدا إذ لا يلزم من صحة إيجاد الله تعالى له وقوع الإيجاد لتوقفه على تعلق الإرادة به والحاصل: أن قولك يلزم الخصم صحة رؤية المعدوم إن أردت بقيد كونه معدوما كما هو الظاهر من بحثك منعنا الملازمة إذ لا يلزم من اقتضاء المطلق لأمر اقتضاؤه باعتبار كل قيد من قيوده ألا ترى أن مطلق الممكن يصح أن يقع بقدرة الله تعالى ومع ذلك إذا اعتبرته مقيدا بحال كونه معدوما أو غير مراد وقوعه لله تعالى لم يصح حينئذ وقوعه مع الاتصاف بهذين القيدين فكذلك الممكن عند الخصم تعم رؤيته من حيث الإمكان المطلق أما إذا قيد بقيد العدم لم تصح رؤيته مع القيد الفرضي ولا يقدح ذلك في سبب صحة الرؤية بسبب الإمكان

المطلق كما لا يقدح عدم صحة وقوع الممكن بقيد كونه غير مراد لله تعالى في صحة وقوع رؤية كل ممكن من حيث النظر إلى حقيقة الإمكان المطلقة وإن أردت أنه يلزم صحة الرؤية للمعدوم لا بقيد كونه معدوما سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان الثاني لانا نقول بصحة رؤية المعدوم ولكن بقيد كونه معدوما بل بقيد كونه موجودا وبهذا تعرف بطلان ما ألزمه أخرا من القول بشيئية المعدوم لأنه بناه على ما ألزم من صحة رؤية المعدوم بقيد كونه معدوما فيلزم أن يكون متقررا إذ ذاك لتصح رؤيته وقد عرفت أن ذلك ليس بلازم على أن المصنف إنما ساق ذلك الجواب من ناحية الإمام وبحثه في دليل السني والإمام ساقه من ناحية المعتزلي فلزم أن ما أجاب به المصنف عن جواب الفقيه التلمساني إنما هو جواب يتوجه عليه من جهة المعتزلي ولا شك أن المعتزلي يلزم ما ألزمه له من شيئية المعدوم إذ هو مذهبه وبالجملة فاعتراض هذا المعترض باطل من أوجه كثيرة لا يسع بسطها قوله": وإنما تقع الرؤية عندهم بالطرف بطرف تلك الأشعة ": الطرف الأول مسكن الراء وهو طرف العين والثاني بفتح الراء وباء الأول للآلة وباء الثاني للسببية أو يتعلق الأول بالرؤية والثاني بتقع ويحتمل أن يكون الثاني بدل اشتمال من الأول أي إنما تقع الرؤية بطرف أشعة الطرف قوله: "وأهل الحق يقولون: الإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلق في جزء من العين إلى آخره": هذا الكلام إنما يتأتى على أن الإدراك من جنس العلم ولا يأتي على القول الآخر قوله: "لكن نرى دفعة لما في الجهات الست ": لعل معنى قوله: دفعة أي بتحريكة واحدة للجفن واعتماد مخصوص بجهة من الجهات لكن مع الدوران للجهات أو تصعيد النظر أو تصويبه لها يرى ما فيها فلو كانت الرؤية بالأشعة لاحتاج في كل جهة الدور لها أو يصعد أو يصوب ليرى ما فيها إلى تحريك جفنه لتخرج أشعة يرى بها ما في تلك الجهة لكن لا يحتاج إلى ذلك ويرى من غير تحريك فليست إذن بالأشعة لكن إن كان هذا مراد المؤلف فقد يرد عليه أن يقال: هذا الإلزام مبني على تسليم أن أدنى

اعتماد يخرجها لخفتها فأدنى تحرك يثيرها والدوران والتصويب والتصعيد حركة فلا نسلم أنه رآها في سائر الجهات بما أخرجه أولا من الشعاع بل كل ما تحرك إلى جهة خرج من شعاع ما يرى به ما في تلك الجهة فأنظر ذلك كله فإني لم أتحقق مراد المؤلف قوله:"وهذا الذي أوردتم عندنا لا تجوز رؤيته" : الظاهر من جهة المعنى أن يتعلق عندنا بلا تجوز ويكون تقديمه عليه بناء على أن لا النافية لا صدرية لها وفيه خلاف وعبارته في شرح الحوضية فهذا الذي أوردتم علينا من الموجودات التي لا تقبل الرؤية قوله: " لأن ذلك المعنى إنما يقوم بجوهر فرد ": أي لأنه لو قام بمجموع جوهرين فأكثر لقبل الانقسام بانقسام ذلك المجموع والمعنى لا يقبل القسمة قوله: "ولا أثر للجواهر المحيطة به إلى آخره" : حاصله: أنه أبطل أن تكون إحاطة الجوهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى شرطا في قبول الجوهر للمعنى فإن قبول الجوهر للمعنى نفسي كما مر والنفسي لا يتوقف على شرط و إلا لانتفى بانتفاء ذلك الشرط وهو لا يقبل النفي مع بقاء النفس ومن حقيقة الجوهر قبوله للمعنى فلا يشترط القبول بشرط وإلا لانتفى القبول عن الجواهر بانتفاء الشرط كيف وهو من حقيقة الجواهر وإلى هذا أشار بقوله: ولا أثر إلى قوله: لا يتوقف على شرط وقد تقدم مثل هذا التقرير في بيان أن تقدم النظر ليس شرطا عقليا في العلم المكتسب وأبطل أن تكون إحاطة الجواهر شرطا في قيام المعنى بالجواهر لأنها لو كانت شرطا في القيام لوجد المشروط مع انتفاء شرطه وتكون الحياة في محل والعلم في محل وهو باطل وإحاطة الجواهر بجوهر الإدراك وصف قائم بالجواهر المحيطة لا بجوهر الإدراك وإلى هذا أشار بقوله: ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر إلى آخره قلت: وقد يقال إحاطة الجواهر بجوهر الإدراك راجعة إلى اجتماعها معها وانضمامها إليه وقد مر أن التحقيق في الاجتماع أنه نسبة وإضافة لا معنى وجودي لكن الدليل قائم معه لأن تلك النسبة ليست وصفا لمحل المشروط بل للمجموع فليس الشرط إذن في محل المشروط لأن المراد بقوله:

يوجد في محل المشروط أنه يكون وصفا له سواء كان وجوديا أو عدميا فبنى بهذا كله بطلان اشتراط البنية في الرؤية قال المقترح : " فإن قيل يلزمكم ألا يثبت التأليف بين جوهرين فإنه لا يصح قيام التأليف بجوهر إلا بوجود جوهر آخر فإذا جاز أن يكون قيام عرض التأليف به مشروط بجوهر آخر يجاوره فما المانع من مثل ذلك في الإدراك والجواب من وجهين: أحدهما: لا نسلم أن التأليف عرض و الجواب الثاني : أنا لو سلمنا أن التأليف عرض غير أنه يقتضي كون محله مؤلفا مع غيره وليس قيام الإدراك يقتضي حكما لغيره والجواب الأول أسد " انتهى قوله:"في العمى هل هو معنى وجودي إلى آخره " : في هذا اتفاق أئمتنا على أن العمى: معنى وجودي يضاد الإدراك وقد يقال: هو مخالف لما قال في شرح الصغرى أن العمى والبصر هما من باب العدم والملكة وأن العمى هو عدم البصر عما من شأنه أن يبصر فجعله أمرا عدميا وجوابه: أن تمثيله به للعدم والملكة هو رأي الفلاسفة تبع في التمثيل به أهل المنطق وأهل المنطق للفلاسفة هم واضعوه وأول من تكلم فيه وكأنه يقول: مثال العدم و الملكة:العمى والبصر هو رأي الفلاسفة وإن كنا نحن نقول: هما من قبيل الضدين لكن من حقه أن ينبه على هذا إذ إطلاقه يوهم حقية كونه عدميا وقد يجاب: بأنه اعتمد على ما في الكبرى وعلى ما له في شرح إيساغوجي في المنطق فقد صرح فيه بأن كون العمى والبصر من قبيل العدم والملكة إنما هو على رأي الفلاسفة لا على رأي المتكلمين قوله:"في الأم ولا مراعاة صلاح ولا أصلح " : هو نفي لأمرين : أحدهما أن يقال : يجب عليه سبحانه أعلى مراتب صلاح العبد والثاني أن يقال : الواجب مراعاة مطلق الصلاح حتى لو كان الصلاح مراتب اكتفى بأدناها فالصلاح ما ضده فساد والأصلح ما ضده صلاح إلا أنه دونه وقد أبطل الأول بقوله بعد: ولو وجب عليه الأصلح لما خلق الكافر الفقير وأيضا الأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنة وأبطل الثاني بقوله: لو وجب عليه الصلاح لما كلفه وهذا لأن الفائت في الأولين الأصلح لا مطلق الصلاح وفي الثاني

مطلقه فتأمله لكن المناسب لهذا المعنى في العبارة تقديم الأصلح أي لا يجب عليه مراعاة الأصلح بل ولا مطلق الصلاح ولولا أنه أشار إلى الأمرين لما كانت فائدة في نفي الأصلح بعد نفي الصلاح وقد أوجب البغداديون من المعتزلة على الله سبحانه ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا والبصريون منهم أوجبوا عليه ما هو أصلح لهم في الدين فقط وعمدتهم القصوى قياس الغائب على الشاهد بغير جامع وقد يقصد المؤلف في تلك الأمثلة التمييز بينهما بما ذكرنا بل يريد بعبارة الأصلح فيها معنى مطلق الصلاح أو بالعكس ويكون اختلاف التعبير تفننا في العبارة ولهذا يعبر بعضهم بالصلاح فقط وبعضهم بالأصلح فقط وفي كلام المؤلف في شرح عقائده ما يؤيد هذا والله تعالى أعلم قوله: " لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص " : أي لا يتطرق لذاته العلية من ذلك كمال فيجب ولا نقص فيستحيل قوله: " أي لا علة لشيء من الأفعال مشتملة على حكمة تبعثه على إيجاد ذلك الفعل أو إعدامه" : جعل العلة غير الحكمة وهو كذلك كما يقال: علة القصاص القتل العمد العدوان والحكمة في ترتيب القصاص عليه حفظ النفوس والزجر عن القتل والعلة في تحريم الخمر الاسكار والحكمة: حفظ العقول والزجر عن إفسادها وبالجملة فالحكمة ما يحصل من ترتيب الحكم على العلة من جلب مصلحة أو درء مفسدة قوله: "ولأن غرض الفعل إنما هو حصول لذة أو دفع ألم والله تعالى قادر على إيصال ذلك من غير واسطة فعل" : في المحصل للفخر محتجا على نفي الغرض لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على إيجاده فيكون توسط ذلك الفعل عبثا لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة فإنا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضا ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط قوله": وما ذكره فقهاء أهل السنة من علل الأحكام إنما هو بالجعل الشرعي ورعيه تفضلا لا بالحكم العقلي وإيجابه الأحكام " : أي وأما فقهاء المعتزلة

فتعليلهم للاحكام هو عندهم على الوجوب العقلي وعلى مذهب أهل الحق فيجوز خلق ما ليس فيه حصول مصلحة ولا درء مفسدة لا يسأل عما يفعل وهم سيألون ولا يجيز هذا أهل الاعتزال ورعيه بالخفض عطفا على الجعل وضميره عائد على الشرع المفهوم من الشرعي وكذا قوله: وإيجابه هو بالخفض عطفا على الحكم وضميره عائد على العقل المفهوم من العقل أي إنما هو برعي الشرع تفضلا لا بإيجاب العقل والأحكام قوله: "فتجعل اللام في قوله تعالى: ﴿ ليعبدون ﴾ لام الصيرور التقدير عليه: خلقت الجن والإنس فصاروا وآل أمرهم إلى الأمر بالعبادة لا إلى الإهمال وقد ضعف هذا التأويل بأن لام الصيرورة تستعمل حيث يقصد الفاعل بفعله أمرا فيقع غيره لجهله بعاقبة ذلك الفعل وما يصير إليه فالتأويل الثاني أولى قوله": أو هي من باب الاستعارة التبعية على ما تقرر في فن البيان" : بيانه: أن أصل لام التعليل أن تدخل على الغرض في الشيء والباعث عليه وهي علته الغائية فتدل على ترتبها على معلولها والعبادة ليست علة للخلق وكذا الأمر بها المقدر لأن المعنى: ما خلتهم إلا للأمر بالعبادة إذ لا غرض لله تعالى ولا باعث له على فعل أو ترك أو حكم لكن ترتب الأمر بالعبادة على الخلق كترتب العلة الغائية للشيء عليه إذ هي وإن تقدمت في الذهن على معلولها لكونها باعثة عليه متأخرة عنه في الخارج كسكنى الدار فإنها علة لبنائها والسكنى سابقة في الذهن متأخرة عنه في الخارج وكنجر الكرسي للجلوس فإن الجلوس سابق في الذهن متأخر في الخارج فشبه ترتب الأمر بالعبادة على الخلق بترتب علته الغائية عليه فأستعير اسم الترتب المشبه به لترتب المشبه تقديرا فتبعته [اللام] التي أصلها ومتعلق معناها هو: ترتب العلة الغائية على معلولها فوقعت الاستعارة أولا في متعلق [اللام] وتبعث في [اللام] هذا طريق صاحب المفتاح في تقرير الاستعارة التبعية في الحرف وطريق صاحبي الكشاف والتلخيص أن يشبه الأمر بالعبادة في ترتبه على الخلق بالعلة الغائية في ترتبها على معلولها فتستعار أولا العلة الغائية

للأمر بالعبادة تقديرا وتتبع في اللام فالاستعارة في اللام تابعة لاستعارة مجرورها فمجرور الحرف عندهما هو متعلق معناها الذي وقع التشبيه به أولا والطريق الأول أصح قلت: وكما احتج المعتزلة بالآية على أن الله يفعل لغرض كذلك احتجوا بها على أن الله تعالى إنما يريد من عباده الطاعة ولا يشاء المعصية فجعلوا التقدير: وما أردت بخلق الجن والإنس إلا العبادة فتمسكوا بها في إثبات الغرض وتخصيص الإرادة بالطاعة وقد مر الجواب عن الأول والجواب عن الثاني: أنها على حذف المضاف أي إلا لتكليف العبادة أو إلزامها أو نحو ذلك ولذلك قدرنا الأمر في تقرير الاستعارة وقال الفهري: وأجاب الأصحاب عنها بأنها مخصوصة وبأن المراد باللام لام الصيرورة كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾ قال: وأقرب من ذلك أن خلق الله الشيء لشيء وتهيئة له لا يلزم منه حصول ذلك الشيء فمعنى خلقهم للعبادة أنه هيئهم لها بإكمال عقولهم وسلامة نيتهم واستعدادهم لقبول وقوع ما يكلفهم به من الطاعة كما يقال: أن الخيل مخلوقة للكر والفر والابن للحمل والبقر للحرث وأمثال ذلك ولا يلزم منه وقوع ما خلقت له ولابد قوله: "لما حقق أن مذهب أهل السنة أن الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء إلى قوله: فلا مجال" : نبين هذا المحل قول المؤلف بعد والرد على الجميع ما مضى من كون الأفعال لا تأثير للعباد في شيء منها حتى يحس عقلا طلبها منهم أو النهي عنها ومعنى لفظ الأم إن تساوي الأفعال بالنسبة إليها يدل على انتفاء الحسن والقبح العقليين وإذا انتفيا فليس تم حكم يدركه العقل دون شرع وخالفت المعتزلة في الأمرين فأثبتوا القبح والحسن العقليين وقالوا: العقل مدرك للأحكام لثبوتها عندهم قبل مجيء الشرع فنفي المؤلف أن يكون العقل مدركا للأحكام بانتفاء تحسين العقل وتقبيحه قال المقترح: "ومما برهن به على هذه القاعدة يعني: قاعدة نفي الحسن والقبح أن نقول: كل من تساوت الأفعال بالنسبة إليه لم يقبح شيء ولا يحسن في حقه والباري تعالى قد تساوت الأفعال بالنسبة

إليه فلم يقبح شيء ولم يحسن في حقه" تقرير الأولى أن نقول: التحسين يستدعي ترجيح الفعل على الترك والتقبيح يستدعي ترجيح الترك على فعل والتساوي ينافي الترجيح وبيان تساوي الأفعال بالنسبة إليه هو أنه سبحانه يتعالى عن النفع والضر ولو قدرنا فعلا لا يلحقنا فيه ضرر ولانفع ولا يفوتنا بتركه نفع لم يقع استحثاث على فعله وتركه وجميع الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى كهذا الفعل المفروض بالنسبة إلينا وأيضا فإنه لو لم تتساوى الأفعال بالنسبة إليه لكان وجودها منه أولى من أن لا يوجدها وذلك يؤدي إلى أن كماله بأفعاله وهوكامل بذاته وأوصاف جلاله لا بأفعاله فتعين أنه لا يحسن شيء ولا يقبح في حقه" انتهى وقد تبين بهذا معنى التساوي لكن بتنزيل الشرح على الأم قد يشكل إذ كلامه في الشرح يقتضي أن عدم رجحان بعض الأفعال على بعض هو عبارة عن تساويها في أنها فعل الله واختراعه وأن معنى كلامه أنه إذا تبين أن الله خالق لكسب العبد وأن العبد مجبور عليه في نفس الأمر فالعقل لا يوجب تكليفه بما لا يخلقه كما أنه لا يجيب تكليفه بفعل الجواهر ونحوها مما ليس كسبا فلو لا ورود الشرع بثبوت التكليف لم يمكنا إثباته وهذا المعنى ظاهر من قوله: [والرد على الجميع ما مضى من كون الأفعال] إلى قوله: [وإنما مرجع الأحكام] لكن مقتضى كلامه في شرح الوسطى أن مراده هو: أن إسناد جميع الكائنات إليه تعالى بدءا بلا واسطة يقتضي استواء الأفعال بالنسبة إليه تعالى وأن لا تختلف أحكامها فتعين بعضها للإيجاب وبعضها للتحريم أو غير واقع بمحض الاختيار لا سبب يبعثه عليه فلا يصل العقل إليه فتحريم شرب الخمر لو كان الباعث عليه الاسكار كما يقول أهل الاعتزال فاسد من وجهين أحدهما: أن شرب للخمر فعل لله تعالى كشرب الماء لا أثر للعبد في شيء منهما فكون ذلك نصب إمارة على استحقاق العقاب وهذا لم ينصب لذلك لا سبب له إلا محض الاختيار والثاني: أن الاسكار عند أهل الحق ليس ناشئا عن أصل الخمر ولا أثر للخمر فيه لا بطبعه ولا بقوة وضعت فيه وإنما هو

عرض مخلوق لله تعالى بلا واسطة جرت عادته تعالى أن يخلقه عند شرب الخمر فالخمر بالنسبة إلى عدم التأثير في الاسكار وإفاده العقل كالماء سواء بسواء وكذا القتل العمد والخطأ كلاهما مخلوق لله تعالى متماثلان في أن لا أثر البتة لكل ما سواه فيهما كيف وحركة يد الضارب وحركة سيفه وجرح المضروب والموت الكائن بعد ذلك مخلوقة كلها لله تعالى بدءا بلا واسطة ولم يتولد بعض تلك الأمور عن بعض بل اقترانها على ما وقع من غير تأثير البتة لبعضها في بعض محض خلق الله ونفوذ مشيئته وكذا سائر الأحكام وبهذا تعرف فساد ما زعمه المعتزلة من أن العقل وحده قد يتوصل إلى معرفة أحكام الله تعالى بغير واسطة الرسل عليهم الصلاة والسلام قوله": ثم اختلفوا فذهب القدماء إلى آخر الأقوال الأربعة ": حاصله أن القول الأول: تحسن الأفعال وتقبح لنفسها لا لمعنى فهما ذاتيان لا عرضيان والثاني: أنها تحسن وتقبح لصفة لازمة أوجبت لها ذلك فهي حسنة لما قام بها من حسن لازم وقبيحة لما قام بها من قبح لازم فهما عرضيان لازمان وجوديان وفيه قيام المعنى بالمعنى لأن الفعل عرض والثالث: بالتفصيل فتحسن لذاتها وتقبح لصفة لازمة وهما وصفان حقيقيان على الأقوال الثلاثة والرابع: هما وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل باعتبار ويقبح باعتبار آخر وعبر العضد عن هذا بقوله: وقال الجبائي: يحصل أي كل من الحسن والقبح بصفة توجبه فيهما لكنها ليست صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات كلطم اليتيم للتأديب وللتعذيب قوله: "وإلا اجتمع النقيضان في قول القائل لأكذبن غدا صدق أو كذب" : أي لو اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته أو لصفة لازمة لاجتمع النقيضان إلى آخره يقول: أن هذا الإلزام والذي قبله إنما هو على الأقوال الثلاثة السابقة لا على الرابع لكون الفعل قد يتصف عليه بالحسن والقبح معا لكن باعتبارين مختلفين كاجتماع الأبوة والبنوة في شخص بإضافتين مختلفتين بخلاف غيره من الأقوال بكل من الحسن والقبح عليه وصف لازم حقيقي لا يزول ولا يجامع الآخر وأطلق

التناقض بالمعنى اللغوي الذي هو التنافي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو التنافي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو إثبات الشيء ونفيه إذ الحسن والقبح ثبوتيان على كل من الأقوال الثلاثة وحمل الأصبهاني التناقض على المعنى الاصطلاحي وأن اللازم اجتماع الحسن والأحسن كما جعل أيضا اجتماع النقيضين في الخبر الغدوي لا اليومي والمحققون على أن ذلك في الخبر اليومي كما هو ظاهر عبارة المؤلف وهي عبارة ابن الحاجب في أصوله وبيان اجتماع النقيضين على ما حققه السعد في حاشية العضد أن قوله: لأكذبن غدا إن طابق الواقع كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب عنه في الغدو وأن لم يطابقك الواقع كان قبيحا لكذبه وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح ولا شك أن انتفاء القبيح وتركه حسن والتقدير: أن ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وأن كل حسن أو قبح فذاتي فيلزم في الكلام اليومي اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيين وهما متناقضان ضرورة وأن القبيح لا حسن هذا كلام السعد وفيه حمل التناقض على معناه الاصطلاحي بضرب من التأويل وهو أن كل من الحسن والقبيح مساو لنقيض الأخر فكأنهما نقيضان ومراده بالذاتيين: ما هو أعم من النفسي والمعلل بصفة لازمة ونص الأصبهاني بيان الملازمة أنه إذا قال: لأكذبن غدا فلا يخلو إما أن يكون في الغد أو يصدق فإن كان الأول يلزم قبحه لكونه كذبا وحسنه لكونه مستلزما لصدق الخبر الأول والمستلزم للحسن حسن فيجتمع في الخبر الثاني الحسن والأحسن وهما اجتماع النقيضين وإن كان الثاني يلزم أيضا حسن الخبر الثاني من حيث أنه صدق وقبحه من حيث أنه مستلزم لكذب الخبر الأول فيلزم اجتماع النقيضين باب مبحث النبوة قوله: "وليست النبوة صفة ذاتية للنبي ﷺ كما صار إليه الكرامية " : يعني: لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية قوله: "ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة " : هذا الكلام يوهم أن النبوة عندنا هي النبوة عندهم لأنه جعل قولهم خلافا ومن شرطه اتحاد

الموضوع وليست بخلاف والنبوة التي زعموا أنها تكتسب بالرياضة وهي التخلية والتحلية هي صفاء مرآة القلب وجلاؤه إلى أن يتهيأ لما لا يتهيأ لإدراكه غيره ونحن نقول لاكتساب هذا المعنى لكن لا نسميه نبوة والنبوة عندنا هي: اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه ولا شك في عدم اكتسابها بهذا المعنى فلم نختلف معهم في الاكتساب وعدمه فليس إذن بخلاف معنوي إذ من شرطه أن يرد الإثبات والنفي على شيء واحد وإنما هو اختلاف راجع إلى التسمية أن النبوة إسم لماذا؟ فنحن لا نسمي ما وصفوه بالنبوة فلذا لا نقول بالاكتساب وكذلك هم لا يسمون ما وصفناه باسم النبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب بل هم نافون للوجه الذي نقوله في النبي من مخاطبة الملك له حقيقة وأن ذلك موجود في الخارج ويزعمون أن الصورة التي تخاطب النبي لا وجود لها في الخارج وإنما هي من أفاعيل الخيال قالوا: والذي يراه في النوم واحد منا من أشخاص تحدثه وتخاطبه لا وجود لتلك الأشخاص من خارج وإنما هي من شيء متخيل فيحدث للنبي في اليقظة ما يحدث للواحد منا في النوم هذا مذهبهم ولا إشكال في أنه كفر وتكذيب على أن قول المؤلف: [فإنهم يرون التزكية والتحلية] إلى آخره يزيد الإيهام ويبين المراد وقال الفهري" : ولا مكتسبة كما صار إليه الفلاسفة حيث قالوا أنها ترجع إلى التخلي عن الأخلاق الدميمة والتحلي بالأخلاق الكريمة إلى أن يصير إلى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره " وما ذكرناه أولا هو حاصل كلام شيخه تقي الدين المقترح وفي الأسرار العقلية ولا ينبغي أن يوضع الكلام بينهم في المسألة في أن النبوة مكتسبة أم لا فإنهم لا يوافقون على حقيقة النبوة فكيف يتوارد النفي والإثبات على غير محل واحد ويعد خلافا فنفرد الكلام في حقيقة النبوة فإن زعم زاعم أنه ليس وراء تزكية النفس كما زعم شيء من خطاب يتعلق بالنبي أثبتناه عليه وإن سلمه ولم يسميه نبوة كان الكلام في عبارة قوله:"وقيل متباينان " : أنظر كيف يصح هذا القول مع أن سيدنا محمد ص قد

وصف في كتاب الله بالنبي وبالرسول وكذا قال سبحانه في كل من موسى وإسماعيل عليهما السلام: ﴿وكان رسولا نبيا﴾ قوله": وأحالتها البراهمة ولهم في ذلك شبهة مبنية على تحسين العقل وتقبيحه وقد استوصل ذلك " : ومن أقوى شبهتهم ما ذكره المؤلف بعد في قوله: [واحترز بقوله خارق من المعتاد] وذلك قولهم قد استقر في أذهان العقلاء ما توصل إليه الحكماء من العلوم إلى آخره وزعم بعضهم أنهم سموا براهمة لأنهم لا يصدقوا إلا بإبراهيم عليه السلام وشبههم تقتضي خلاف هذا وأنهم يكذبون جميع الرسل عليهم السلام وفي التجريد لأبي بكر المرادي: البراهمة منسوبون إلى برهم رجل كان من المجوس فيما ذكره المؤرخون فيرجع إلى هذا المذهب انتهى وفي شرح المقاصد أنهم جمع من الهند أصحاب برهم وذكر القاضي أنهم ثلاث فرق فرقة جحدت الرسل أصلا وفرقة تقول بنوة آدم وحده وفرقة تقول بنبوة إبراهيم وحده قوله: "وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع" : أطلق في الوسطى ما يتعلق بذلك ولم يقيده بخطاب الوضع وأدخل في شرحها تحت حكم الوضع وما بينه الشرع من الوعد والوعيد المرتبين على الامتثال وعدمه وما شرحه من أحوال الآخرة وما خوف به من أحوال الأمم الماضية إذ كل هذه الأمور لها تعلق بالأحكام التكليفية قوله: "كما يتسامح في الجهل ويطلق على انتفاء العلم" : أي انتفاء إدراك الأمر وهذا بناء على أن الجهل حقيقة في المركب منه وهو اعتقاد الأمر على خلاف ما هو به وإطلاقه على البسيط مجاز وقيل: هو القدر المشترك بينهما وهو انتفاء العلم بالمقصود سواء لم يدرك أصلا أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع فيكون حقيقة في كل منهما والقولان في جمع الجوامع قوله: "وأما لزوما كالعلم والخبر في المثل المذكورة فإنه لم يدل على التحدي بهما" : في تلك المثل مطابقة إذ لم يقل [آية رسالتي علمي وخبري المطابق] بأنكم لا تصلون إلى ضربي وإلى قتلي وبأن لا يقوم أحد في هذا الإقليم شهرا فالمدلول عليه مطابقة هو التحدي بعدم الأمور المذكورة لكن التحدي بذلك

يستلزم التحدي بعلمه بذلك وإخباره به على وفق الواقع وأنه علم ما لم يعلم سائر الناس وأخبر عما لم يخبروا عنه من الغيب المطابق فكان التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام هذا معنى هذا الجواب قوله: "وفيه نظر" : وجه النظر والله أعلم أن دلالة الالتزام يشترط فيها اللزوم بين المعنى الموضوع له اللفظ المدلول عليه بالمطابقة والمعنى اللازم المدلول عليه بالالتزام كالزوجية للأربعة والفردية للثلاثة وهذا مفقود هنا على التفسيرين للزوم الذهني عند أهل المنطق إذ قد يتصور التحدي بأمر معجز ولا يتصور التحدي بالعلم به أو الأخبار وكذا لو تصورنا التحديين فإما لا نجزم باللزوم بينهما فلعل هذا وجه النظر والله سبحانه أعلم قوله: "ولا يشترط كون الخارق معينا من جهة اتفاقا" : أي بل يكفي أن يقول: آية رسالتي أن يخرق الله غدا عادته من غير أن يعين الخارق وإنما يتعين بفعل الله سبحانه فإذا فلق الله البحر أو شق القمر في الغد فقد صدقه وإنما اختلف بماذا يعارض مثل هذا فقيل: بأي خارق نظر إلى دعواه التي لا تعين فيها وقيل: إنما يعارض بمثل ما وقع كما لو شق القمر فهل يعارض بفلق البحر؟ وقد أشار المؤلف إلى هذا بعد في شرح قوله وبقوله: متحدا به قبل وقوعه وذلك حيث قال: ثم المعجزة إن ادعيت معينة فشرط المعارضة مماثلته لها وإن كانت غير معينة فقال سيف الدين إلى أخره قوله: "وبهذا تعرف الفرق بين المعجزة والسحر وهو أن السحر له سبب عادي يرتبط به بخلاف المعجزة وبهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر بقوله: أمر خارق للعادة إلى أخره ": هذا الذي في الشرح كالنص على أن السحر عنده خارق لا معتاد وهو خلاف ما في الأم فمعتمده فيها ما قاله القرافي وكأنه في الشرح رجع عنه وظهر له أن الصواب خلاف ما قاله قوله: " يعني على القول بجواز ادعائها وفيه خلاف " :و ذكر الأستاذ أبو القاسم القشيري في رسالته القولين والصحيح عند المقترح أنه يجوز ادعاؤها ويعلم الولي أنه ولي بخلق علم ضروري له بذلك وأي مانع من هذا فحينئذ يتحدى بها ويقول: أنا ولي الله وآية ولايتي أن أطير في

الهواء وأحلق في جو السماء أو ينشق القمر أو ينفلق البحر فلا تفترق المعجزة و الكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط على الصحيح وعلى القول بأنه لا يجوز دعوى الولاية فقد افترقا بمطلق الدعوى قوله: "وأصله في الحداء أن يتبارى فيه الحاديان" الى آخره : كتب المؤلف هذا الحداء [بالياء] بعد [الدال] كما يكتب الفتى ونحوه وهذا يقتضي أنه مقصور وفي صحاح الجوهري : [الحداء] هو بضبط [القلم] بضم [الحاء] والمد وقال غيره : هو بضم [الحاء] وتخفيف [الدال المهملتين] بمد وقصر سوق الإبل بضرب مخصوص من الغناء قوله:"وهذه المسألة إنما تفرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يأمر الخلق بمتابعته لجاز ذلك" : إنما صار خالد في النبي الذي ليس برسول لأن المعجزة من أصلها في حقه غير لازمة لعدم التكليف لتصديق بمتابعته بخلاف الرسول فإن إرساله بدون معجزة محال لا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق إذ التكليف لتصديق من لا دليل على صدقه من ذلك وقد أشار المؤلف بعد إلى هذا المعنى بقوله هذا: إن قلنا بأن تكليف ما لا يطاق غير سائغ وأما إن سوغناه فالأمر في ذلك واضح قوله: "وأنها لا تدل دلالة العقول وإنما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة ": هذا كله عبارة عن كون دلالتها عادية وضرورة معمول مرتبط وإنما قال ذلك لأن الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة وقد مر هذا في الاستدلال على العلم بالإتقان أو بالاختبار والمستفاد من العادة من الثاني لا من الأول والعلوم العادية لا من الضروريات لا من النظريات وقد نبه على هذا أيضا عند تقرير كون الدلالة عادية قوله: "وقد اعترض هذا القول بأن التصديق عندنا خبر عن الصدق إلى آخره " : هذا الاعتراض هو الذي أشار إليه بالبحث في قوله في فصل الوحدانية على ما يأتي فيه من البحث في موضعه إن شاء الله وقد نبهنا على هذا أيضا في ذلك المحل قوله:"وقد يجاب بأن التصديق الذي تعلقت به الإرادة هو التصديق بهذا الخارق إلى آخره" : هذا الجواب الأول هو الذي اعتمد عليه في تقرير كون الدلالة عقلية حيث قال: " لأن خلق الله تعالى لهذا

الخارق على وفق دعواه " إلى آخره قوله أحدهما للأستاذ و الإمام قال كل عالم في نفسه حديث يطابق معلومة الى آخره اعتمد هذا في الأم وفي الشرح وقد ذكر قبل في شرح قوله: والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي اعتراض شرف الدين له بوجه لا غبار عليه وقد نبهنا على هذا أيضا في ذلك المحل قوله: " ويستحيل عليه الوسواس والتقادير الحادثة " : التقدير إعطاء المعدوم حكم الموجود أو الموجود حكم المعدوم وهذا لا يكون إلا حادثا بوصف التقدير بالحادثة تأكيد وعلمه تعالى لا يتعلق إلا على جهة التحقيق وعلمنا نحن لا يكون على الوجهين قال الشريف زكرياء : تنبيه اعلم أن العلم الحادث قد يتعلق بالمعلوم على جهة التقدير وذلك يستحيل على العلم القديم [بلا] لا يتعلق إلا على جهة التحقيق إذ التقدير: لا يكون أبدا إلا حادثا ويستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وبيان حدوث التقدير : هو أن التقدير إعطاء المعدوم حكم الموجود وبالعكس فهذا الحكم الذي هو التقدير الأن وقع وقد تقدم علمك مثلا على ذلك المقدور وهو علمك بأنه معدوم قبل حكمك عليه بأنه موجودا وبالعكس فدل ذلك على حدوثه لأنه مسبوق وكل مسبوق حادث فلزم أن يكون المقدر في حقنا معلوما محققا لعلمه بما يكون لو كان كيف كان يكون فيؤول إلى أنه عالم بجزئيات متشاعبات أو مختلفات كلها معلومة قوله: " ويستحيل منه الكذب عقلا " : يعني: الكذب في الأحكام كما نبه عليه بعد ومراده بالعقل ما يقابل السمع بحيث يشمل الأقوال الثلاثة في دلالة المعجزة قوله" : على أنه قال: تصور المسألة كالممتنع فإن المعاصي إنما تكون بعد تقرير الشرع إذ لا يعلم كون الفعل معصية إلا من الشرع " : أنظر هذا فإنما يتم لو كان الكلام في أول رسول فقط كيف والكلام في حكم الأنبياء قبل البعثة وتصور المسألة حينئذ لا امتناع فيه إذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفا بشريعة من قبله كما نقول في هارون قبل أن يتنبأ فإنه كان مكلفا بشريعة موسى وكذا يوشع بن نون فتى هارون وموسى عليهما الصلاة السلام ومثل ذلك كثير

وقد اختلف في نبينا محمد ﷺ هل كان متعبدا قبل النبوة بشريعة أو لا؟ وعلى التعبد فاختلف في تعيين تلك الشريعة على أقوال والعجب كيف ذهب هذا عن القاضي ولعلنا نحن لم نفهم قال في شرح القصيد جوابا عما قاله عياض وقد يجاب بأن المراد ما كانت صورته صورة المعصية التي يثبت أنها معصية بعد مجيء الشرع كصورة الزنا ونحوها قوله: "فقال القاضي والمحققون بدليل" السمع هنا الإجماع قوله: "وتحدى المعجزات لا يحاط بها" : أنهاها بعضهم إلى الألف وبعضهم إلى ثلاثة وعجز عن الحصر وقال المؤلف في شرح الوسطى: تربو على ألف بل على عشرة وآلاف مما لا يعلمها إلا الله تعالى بعضها إرهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها قوله: " مع العجز عن معارضته من تحدى عليه " : [من] فاعل بمعارضته وهو مصدر مضاف للمفعول وذلك الضمير المفعول يعود على المتحدي قوله: " فقال بعض المعتزلة: إعجازه أسلوبه ونظمه الخاص فقط إلى أخر الثالث": الفرق بين كون الإعجاز بنظمه وبين كونه ببلاغة النظم هو ما قاله السعد التفتازاني معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب إذ لم يعهد فيها كون المقاطع على مثل "يعلمون" و"يعقلون" والمطالع على مثل "يا أيها الناس" "يا أيها المزمل" و"الحاقة ما الحاقة" و"عم يتساءلون" وأمثال ذلك ومعنى الثاني: أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الأول ترتيب الكلمة وضم بعضها إلى بعض وعلى الثاني: جمعها مرتبة المعاني متناسقة الدلالة على حسب ما يقتضيه العقل قوله": ومعجزته العظمى التي تحدى بها على الكافة القرآن " : إنما كان معجزته العظمى لأن الفصاحة والبلاغة كانت الغالب على القوم الذي نشأ فيهم ص فكانت من جنس ما غلب عليهم وذلك أبلغ في العجز وأقطع للعذر قال الفهري: وقيدنا بعدم المعارضة ليتميز عن السحر وما يتوصل به إلى الخارق ومن السيمياء والطلسمات والخواص واستخدام العلويات وجميع ما ذكروه فإن مدعي

مثل ذلك لا يسلم عن المعارضة كيف وأن الله تعالى أجرى سنته بأنه لا يرسل نبيا بآية في عصر ما إلا من جنس ما هو الغالب عليهم فلما كان قلب العصا ثعبانا مما يتخيل التوصل إلى مثله بالسحر كان اعتراف السحرة وهو ألوف بعجزهم عن معارضتها وقولهم: ﴿ آمنا برب العالمين رب موسى وهارون ﴾ جوابهم لما هددهم بغاية التهديد وقطع الأيدي والأرجل من خلاف والصلب في جذوع النخل: ﴿ فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا إنا آمنا بربنا ﴾ من أدل دليل على صدقه في رسالته ولما كان إبراء الأكمه والأبرص مما يتخيل الوصول إليه بصناعة الطب كان ظهور عيسى عليه السلام في زمان كثر علماء هذه الصناعة وتحديد عليهم بإبراء الأكمه والأبرص وبإحياء الموتى وعجزهم عن معارضته من أدل دليل على صدقه في دعوى رسالته ودلالة آيته ولما كان الخليل عليه السلام في قوم غلب عليهم أمر الطبائع كانت آيته : ﴿ قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم ﴾ ولما كان نبينا صلوات الله عليه وعلى جميع الأنبياء نشأ في قوم غلب فيهم الفصاحة والبلاغة حتى كان أحدهم يصنع قصيدة ويعلقها بالبيت ويقول: لا يأتي أحد بمثلها كانت آية القرآن الغريب نظمه وأسلوبه وجزالته وفصاحته مع العجز عن معارضته بصورة من مثله إلى وقتنا هذا من أدل دليل على صدقه فتبين أن جميع ما أتى به خارج عن الوقوف على خاصية حجر أو سحر أو استخدام أو تعزيمات هيهات هيهات ﴿ ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ﴾ قوله:"هي المشتملة على آي التعجيز" : أي هي قدر السورة المشتملة على [آي] التعجيز كسورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء ويدل على ما قررنا قول المؤلف بعد [فلا يفيد بمثلها قدرا] قوله:"الوجه الرابع: أنه نقل عنه معجزات كانشقاق القمر وتسليم الحجر إلى آخره" : قد تجوز في إطلاق المعجزة على بعض هذه الأمثلة لكونه لم يتحد به والمعجزة مشروطة بالتحدي نعم كلها آيات على صدقه ﷺ والآية أعم من المعجزة كما نبه عليه المؤلف قبل قوله:" عن العرب العرباء " :

الجوهري: والعرب العاربة: هم الخلص منهم وأخذ من لفظه فأخذ به كقولهم ليل الليل وظل ظليل قوله: " الخامس: الاستدلال لسيرته وأوصافه إلى آخره " : لسعد الدين التفتازاني في شرحه لعقيدة النسفي كلام حسن من معنى كلام المؤلف و قال: " قد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما: ما تواتر قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها من أخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا إلى القدح فيه سبيلا فإن العقل يجزم بامتناع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله هذه الكمالات في حق من هو يفتري عليه ثم يمهله ثلاث وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان ويتصرف على أعدائه ويحي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة وثانيهما: أنمادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتابة والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك" قوله": الثاني: إذا قلنا بعدم الأجسام فالمعاد عين تلك الأجسام المعدومة إلى آخر التنبيه ": جعل هذا الكلام في تنبيه يدل على أنه ليس من الأم وأن ما يوجد في بعض نسخها من قوله لعين هذا البدن لا لمثله إجماعا وفي كونه عن تفريق أو عدم محض تردد إلى آخره ليس من الأم وإن كان لا يبعد من نظمها ولعله لم يكن منها أولا ثم ألحقه الشيخ بعد الشرح والله اعلم قوله": ويزنها جل وعلا على قدر أجور الأعمال وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها " : ليس المقصود من الوزن المقاصة وإبطال كل واحد من الحسنات والسيئات بما يقابلها كما ذهب إليه الجبائي من المعتزلة فقال: توزن الحسنات والسيئات فما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما بقي عليه من السيئات خلد به في النار وإنما المقصود منه إظهار

مقادير الثواب والعقاب على حسب مشيئة الله فيكون على هذا أخذ الكتاب باليمين علامة على عدم الخلود في النار وعند الحساب يعرف المقبول من الأعمال الصالحة من المردود منها ويعرف المغفور من الأعمال السيئات من المواخذ به منها وعند الميزان يعلم أقدار ثواب المقبول من الأعمال الصالحة وأقدار العذاب من المآخذ به من أعمال السيئات وتقع النصفة بين المظلومين عند ذلك ومذهب أهل الحق أن العبد إذا أتى بطاعات كأمثال الجبال ثم كانت لهم مخالفة واحدة ثم لم يتب منها فهو في المشيئة فله سبحانه أن يعاقبه عليها بعدله ويعطيه بعد ذلك ثواب طاعته وله جل وعلا أن يغفرها بفضله وجوده وكرمه نبه على هذا كله ابن دهاق في شرح الإرشاد ونقله المؤلف في شرح الوسطى وغيره قال في شرح القصيد: وبهذا تعرف بأن قوله تعالى: ﴿فمن ثقلت موازينه فأولائك هم المفلحون﴾ ونحوها لا يصح أن يفهم على ما قاله أبو علي وأبو هاشم من الإحباط أو السقوط أو الإسقاط كما يقوله كثير ممن جهل بل ينبغي أن يحمل قوله تعالى: ﴿فأولئك هم المفلحون﴾ على فلاحهم بالسلامة من الخلود في النار لا على السلامة من النار أصلا إذ لا تسقط السيئات عند أهل السنة بسبب زيادة ثواب الحسنات عليها بل صاحبها مرتهن بها معرض للعقوبة عليها إلا أن يعفو الله تعالى كما لو زادت سيئاته على حسناته وقد يقال: إن كان مؤمنا لابد أن تنقل كفة حسناته إذ الإيمان لا يثقل عليه شيء ولا يخف ميزان الحسنات إلا للكافر الذي أسقط حسناته وأحبطها الكفر والعياد بالله تعالى ويكون ثقل حسنات المؤمن على سيئاته إشارة له على حسن الخاتمة والسلامة من الخلود في العذاب كما سبق ويحتمل أن يكون الثقل والخفة موجودين في حسنات المؤمن ويكون ثقلها إمارة على عدم المؤاخذة بسيئاته بوجود مكفر لها في حسناته من توبة صادقة قبلها الله تعالى أو حج أو جهاد مقبولين أو لمجرد عفو الله تعالى وخفتها إمارة على المؤاخذة بالسيئة من غير أن يسقط في ثواب الحسنات بسبب خفتها شيء أصلا بل هي مدخرة له يجد ثوابها بعد خروجه من النار ونفوذ الوعيد

فيه والله سبحانه اعلم بمراده من ذلك قوله:"واختلوا هل هو قبل السراط إلى آخره" : الذي ذهب إليه جمهور أهل السنة أنه قبل ولو كان بعد لما صح أن يذاذ عنه أحد الى النار إذ من جاوز الصراط لا رجوع له إلى النار وقال طائفة أنه خلف الصراط ونسب إلى أصحاب الشافعي واحتجوا بأنه لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لقوله ﷺ: "من شرب منه لا يظمأ بعده أبدا" وقد صح نفوذ الوعيد في طائفة من أهل الإسلام ويجاب للأولين بأن الشرب منه يصح مع نفوذ الوعيد ويكون أمانا من أن تحرق النار أفواههم ومن أن يدركهم الجوع والعطش وقد ورد في الحديث أن الله تعالى يميتهم في النار إماتة حتى لا يجدوا ألم النار ويخرجون منها كالحمم قد امتحشوا وقيل: أن له ص حوضين أحدهما قبل الصراط والأخر: بعده فالأول هو الذي يذاذ عنه من بدل وغير والثاني لا يذاذ عنه لأنه لا يجتاز إليه إلا من تخلص من العذاب وأنظر شرح الوسطى فقد استوفى فيه قوله:" قلنا المنفي أن يذوقوا في الجنة غصص الموت التي لم تثبت إلا للأولى: "الاستثناء منقطع على مقتضى استدلالهم وعلى تأويلنا أيضا لأن المعنى على الأول: لا يموتون في الجنة لكن ماتوا الموتة الأولى وهي موتة الدنيا وعلى الثاني: لا يذوقون في الجنة غصص الموت لكن غصص موتة الدنيا فليس فيه نفي موتة ثانية وهي موتة القبر وإنما فيه على القول بالمفهوم نفي غصص الموت الثانية وهو كذلك لأنه قد زال الاشتباك بين الروح والبدن بالموتة الأولى وذلك الاشتباك هو سبب الألم في خروج الروح ففي القبر تدخل الروح وتخرج من غير ألم في دخولها أو خروجها كالنفس قوله: "وعلمنا بظاهر النقل المستحيل": في جعله المستحيل ظاهرا لنقل لا نصه إشارة إلى أنه لا يرد النقل نصا في المستحيل بحيث لا يحتمل التأويل فإن نقل في ذلك خبر واحد قطعنا بكذب قائله ولا يكون خبرا متواترا بحيث يكون قطعي المتن والدلالة كورود متواتر نص في قدم العالم وإلا تعارض قاطعان وهو باطل لأنه يؤدي إلى اجتماع متنافيين ولأنه إذا كذب النقل العقل

وأبطله لزم بطلان النقل أصله كما قرر المؤلف قوله: " فهل يعين واحد منها إلى آخره": لم يذكر مذهب الأشعري في الاستواء واليد والوجه والعين أنها أسماء لصفات تقوم بذاته زائدة على الصفات السابقة والسبيل إلى إثباتها السمع لا العقل ولهذا تسمى على مذهبه صفات سمعية والله تعالى أعلم بحقيقتها ولعله ضعيف عنده فلم يعتد به وقد ذكر في نص الوسطى وجعل الأقوال الثلاثة للشيخ والإمام والسلف قوله: "وهو قول الباطنية" : سموا باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها بل لها معاني لا يعرفها إلا المعلم قال سعد الدين التفتازاني: وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية قوله: " وخالف المعتزلة في الأمرين " : أي قالوا بالدوام والشمول قال السعد في شرح المقاصد: ونحن نقول: ينبغي أن يكون ما اشتهر عن المعتزلة من خلود العاصي غير التائب في النار مذهب بعضهم والمختار لهم خلافه لأن دخول النار إذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض إلى الله تعالى فمن خلط الحسنات والسيئات ولم تعلم غلبة الأوزار منه لم يحكم عليه بدخول النار فإذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلا واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا إبان هذا بحسب السمع وأما حسب الفضل فيجوز العفو عن الكبائر كلها إلا عند الكعبي وقال في موضع آخر: اختلف أبو علي وأبو هاشم فزعم أبو علي أن الأقل يسقط ولا يسقط من الأكثر شيئا وسقوط الأقل يكون عقابا إن كان الساقط ثوابا وثوابا إن كان الساقط عقابا وهذا هو الإحباط المحض وقال أبو هاشم: الأقل يسقط ويسقط من الأكثر ما يقابله مثل من له مائة جزء من العقاب واكتسب ألف جزء من الثواب فإنه يسقط عنه العقاب ومائة جزء منا الثواب بمقابلة مثلها من العقاب ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألف من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من العقاب وهذا هو القول بالموازنة قال في شرح القصيد: واعلم أن أهل السنة لا يقولون بإبطال السيئات للحسنات ولا بإبطال الحسنات غير حسنة التوبة للسيئات

لا على سبيل الإحباط المحض كما يقول به الجبائي ولا على سبيل الموازنة كما يقول أبو هاشم انتهى وفي المحاضرة للإمام أبي عبد الله المقري سئل شمس الدين بن القيم الجوزية وأنا عنده بجامع بني أمية عمن مات مصرا على كبيرة فقال: مذهبنا ـ يعني ـ أصحابه الحنابلة وأهل الحديث في الوزن ـ فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ـ ومن خفت موازنه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ومن استوت به الكفتان هو في المشيئة المقري أعدل عن هذا أن من رجحت له حسنة فاز ومن رجحت له سيئة فهو في المشيئة والخوف عليه أغلب ومن استوت كفتاه كذلك والرجاء له أقرب ولعلهم أصحاب الأعراف انتهى وهو مخالف لما ذكره ابن دهاق والمؤلف قوله: " ومن يرى أنه لا ينعقد إلا ببقاء إجماعهم إلى انقراض عصرهم يريد في التعريف إلى انقراض العصر": إنما زاد ذلك لأن التعريف هو للإجماع الذي هو حجة تثبت به الأحكام وهو قبل انقراض العصر ليس حجة عند ذلك القائل فوجدت تلك الزيادة ليكون التعريف مطردا مانعا قوله:"ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حي وجوز وقوعه يزيد لم يسبقه خلاف للمجتهد مستقر" : في هذا إشارة إلى أقوال ثلاثة في هذه المسألة وهي ما إذا اختلف أهل العصر الأول على قولين واتفق أهل العصر الثاني على أحدهما بعدما استقر خلافهم وقال كل بمذهب الأول: للأشعري وأحمد وإمام الحرمين والغزالي أنه يمتنع وقوع الإجماع على هذا الوجه القول الثاني: يجوز وهو حجة كما لو لم يستقر الخلاف الثالث: يجوز وليس بحجة ورد القول بالامتناع بأنه قد وقع كاختلاف الصحابة في بيع أمهات الأولاد ثم أجمع من بعدهم على المنع منه وفي الصحيح أن عمر رضي الله عنه كان يمنع من المتعة أي متعة الحج إلى العمرة قال البغوي: ثم صار إجماعا أي صار جوازه مجمعا عليه وأنظر حجج الأقوال في أصول ابن الحاجب وعلى الأولين فلا يحتاج إلى زيادة في التعريف الذي ذكره المؤلف للإجماع أما على الأول فلزعمه امتناع وقوع هذه الصورة فلا

معنى للاحتراز عنها وأما على الثاني فلا بد من زيادة تخرجها لامكان تلك الصورة فلأنها من الإجماع المحتج به فالمراد إدخالها فكيف يحترز عنها وأما على الثالث فلا بد من زيادة تخرجها لإمكان تلك الصورة مع كونها ليست من الإجماع المحدود وهذا مأخوذ من كلام المؤلف لأنه قال: ومن رأى أن الإجماع لا ينعقد وجوز وقوعه يزيد فمفهومه أن من رأى انعقاد الإجماع أو لم يجوز وقوعه فلا يزيد قوله:"والصحيح عند الجمهور من اجتمع إلى آخره": المراد بالإجماع المكاني لا الزماني أو مطلقه والا لزم أن يكون إويس القنري ونحوه ممن آمن في حياة النبي ص أنه صحابي وليس بصحيح وهذا الحد لا يسلم من الاعتراض بفساد طرده بدخول من ارتد بعد الصحابة ومن آمن بعد موت النبي وجامع جسده ﷺ فإنه اجتماع لغة وإن لم يكن عرفا وأما الأول فوارد لا محالة ولذا قال في شرح الوسطى: وأحسن ما يجد به الصحابي أن يقال : الصحابي من لقي وهو حي مسلم النبي ﷺ في حياته ثم مات وهو مسلم صح منه وقال بعض المتأخرين من المحدثين: من لقي النبي ص في حياته بعد المبعث من المسلمين ممن يعقل ثم مات مسلما انتهى فزاد قيدي العقل وبعد المبعث قلت: في التعريفين السابقين ما يأخذ منه هذان القيدان فتأمله قوله:" لاتساع مقدماته وكثرة الغلط فيه ": مقدمات القياس ما يتوقف القياس عليه فمنها حكم الأصل وكونه معللا وأن العلة كذا ووجودها في الأصل ووجودها في الفرع وعدم معارض الأصل وعدم معارض الفرع وما اتسعت مقدماته كثر الغلط فيه قوله: " كل من ثبتت صحبته لا يسأل عن عدالته ولا يتوقف في روايته عرف أو لم يعرف ": يريد إلا من ثبتت جرحته فإنه مردود والعصمة إنما تجب للأنبياء عليهم السلام وإنما فارقت الصحابة غيرهم بأن المجهول الحال منهم محمول على العدالة بخلاف غيرهم وقد حد رسول الله ﷺ بعض الصحابة في الزنا وبعضهم في السرقة وبعضهم في الخمر وفي غير ذلك وقد يشعر بهذا قول المصنف لا يسأل عن عدالته ولا يتوقف في روايته عرف أو لم يعرف أي

عرف بالعدالة أو لم يعرف بعدالته ولا جرحة ولابد من هذا القيد أيضا في قول الأم كلهم عدول وقد نبه جلال الدين المحلى في شرح جمع الجوامع ونصه: من طرأ له منهم قادح كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه قال الإمام أبو عبد الله الأبي في حديث فيقال: "لا تدري ما أحدثوا بعدك" فإن قلت: هذا الحديث مناف للعدالة فيهم قلت: ليس بمناف لحمله على المنافقين كما تقدم والجواب بذلك ينتضم على القول بأنه ﷺ كان لا يعرفهم وأما القول بأنه كان يعرفهم فلا تصح المراجعة بقوله: أصحابي فتكون مراجعته ص بذلك ليس في المنافقين بل في الصنف الثاني الذين بدلوا الاستقامة ويكون الحكم في العدالة خاصا بمن عرف بصحبته ص لا لمن رآه ولو لحظة فإنه صحابي وقد لا تثبت له العدالة فقد حد في الزنا والقذف والخمر قوله: " ولا نصيفه " : النصيف لغة في النصف قوله: " وفي المسألة أقوال أخر غير مرضية ومحلها علم الأصول ": هذه الأقوال كالقول بأنه يسأل عنهم لغيرهم إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالشيخين رضي الله عنهما وكالقول بأنهم عدول إلا من قاتل عليا رضي الله عنه ": والذي عليه الكتاب والسنة وإجماع من يعتد بإجماعه ما تقدم وهم أنهم كلهم عدول من غير تفصيل " : أي بين من عرف بالعدالة ومن جهل حاله وبين زمان من قتل عثمان وما قبله وبين من قاتل عليا وبين غيره لأنهم مجتهدون في قتالهم له وإن كان هو الإمام الحق وليس مراده من غير تفصيل بين من طرأ له قادح وبين غيره لما قدمنا قوله: " ويحتمل وقفه وقف من يقتدى به أنه لما وقع من الاختلاف إلى آخره ": هكذا في ما رأيت من نسخ هذا الشرح [وقف من يقتدى به] بدون عطف فيكون منصوبا مفعول يحتمل وأن ومعمولها بدل منه أو يكون مرفوعا بدلا من [وقفه] وأن ومعمولها مفعول يحتمل [ويقتدى به] عن الوجهين مبني المفعول والموافق لكلام عياض في الإكمال أن يكون [وقف] بالعطف [واقتدى] بصيغة الماضي والبناء للفاعل وفاعله عائد على ملك [إي] ويحتمل أن يكون توقف ملك وتوقف من اقتدى ملك به لما وقع من

التعصب والاختلاف بمعنى أنه يحتمل أن يكون [وقفا] على ظاهره أي [وقف] حيرة بتعارض الأدلة وبهذا الاحتمال جزم المؤلف أولا في قوله: وإليه نحا مالك ويحتمل أن لا يكون على ظاهره بل كف مالك ومن اقتدى به من أشياخه عن الفتوى بأن عثمان أفضل وإن كان ذلك مذهبهم لما وقع من الاختلاف والتعصب ونص الإكمال: "واختلف في تأويل قوله في الكف عن علي وعثمان وما تقدم في ذلك قبل فقيل: هو على ظاهره وقيل: أنه رجع عنه إلى القول الأول ويحتمل أن يكون كف وكف من اقتدى به لما كان يجري في ذلك من الاختلاف والتعصب حتى كان الناس متميزين بلقبين: علوية وعثمانية لهذا وقد قيل أن بسبب قوله بالتفضيل بينهما طلبته العلوية حتى امتحن رضي الله عنه" هذا كلامه وقول المؤلف: وقيل هو راجع إلى القول الأول لعل صوابه كما في الإكمال وقيل: أنه رجع عنه إلى القول الأول وهو الذي يلتئم مع قوله إثره ويحتمل وقفه إلى آخره لأن قوله: وقيل [هو] أي الوقف راجع إلى القول الأول أنه على ترتيبهم في الخلافة وهو نفس قوله ويحتمل وقفه إلى آخره فكيف يعطف عليه عطفا يوهم أنه احتمال قول ثالث وإنما المناسب له أن يقال: ويكون وقفه إلى آخره والغالب على الظن أن كلام المؤلف مأخوذ من عياض لأن جميع ما ذكره المؤلف من مسائل التفضيل هي في الإكمال عدا ما ذكره عن ابن العربي لكن المؤلف اعتمد والله أعلم على نقل الإمام أبي عبد الله الأبي لكلام عياض بأنه بلفظ المؤلف عدا وقف فإنه عند الأبي بالعطف كلفظ عياض والأبي لا يلتزم لفظ عياض وإنما ينقله على حسب فهمه والذي رأيته في نسخة صحيحة من الإكمال هو ما نصصته عنه ولا تخفى مخالفته لكلام الأبي والعمدة ما في الإكمال قوله: "والقاضي نصر كلا من القولين" : كذا رأيت في نسخة صحيحة من هذا الشرح [نص] بالنون وتضعيف الصاد ولعل صوابه: [نصر] بالنون والصاد المخففة والراء وكذا رأيت في نسخة من المعلم مقروءة على مؤلفها وكذا نقله عياض أيضا والمعنى أنه وجه كل من القولين واحتج له وبالله تعالى التوفيق لا رب غيره.

من المؤلف أو غيره فقوله والثانية فيها ملك ويحتمل أن يكون على الكلام مرة بل كيف ملك ومن افترى به من اشياخه من المتكلمين بأن عثمان أفضل وأن كان ذلك من سببهم لما وقع من ذلك خلاف والتعصب ونحو ذلك كما أوجب تأويل قوله في الكف عن عثمان وعلي وما تقرر في ذلك قيل وقيل هو على ظاهره وقيل قد رجع عنه إلى القول الأول ويحتمل أن يكون تكلم به وكيف من افترى به لما كان يجري في ذلك من خلاف والتعصب حتى كان الناس يتميزون بالنسبة علوية وعثمانية لهذا وقد قيل أن بسببه قوله بالتفضيل بينهما للفتنة العلوية حتى انتصر صد الله من أصحابه وقول المؤلف وقيل هو أيضا مع للقول الأول العلماء صوابه كما في ذلك كما أو قيل قد رجع عنه إلى العبارة أولا وهذا الذي يلتئم مع قوله آخرا ويحتمل وقيل إلى آخره لأن قوله وقيل سواء الوقف راجع للقول الأول إنه على ترتيبهم في الخلافة وهو تفسير قوله ويحتمل أن فيه إلى آخره فكيف يعطفه عليه عطفا يوهم أنه احتمال ثالث وأما المناسب له أن يقال ويكون فيه إلى آخره وإن الغالب على الظن أن كلام المؤلف ما خوذ من هنا فإن جميع ما ذكره المؤلف من هنا بل التفضيل بينهم كما كذا قال العراقي ذكره ابن العربي ونقل الأبي كلام عياض بلفظ المؤلف

عبدا ووقف فإنه جيد بالعجب ولعل المؤلف اعتمد على نقل الأبي
وهو كثيرا ما ينقل كلام عياض بالمعنى على حسب فهمه فقوله
والقاضي نص كلا من المؤلفين كذا رأيت في نسخ من هذا الشرح
نص بتضعيف الضاد ولعل صوابه نضر بالضاد المعجمة المخففة
والراء وكذا رأيت في نسخة من الجعل معروة على مؤلفها
وكذا نقله عياض ضبطا والمعنى أنه وجه كلا من المؤلفين والمعتنى
له وبالله تعالى التوفيق وهو ربي حسبي

كملت [illegible] بحمد الله
وحسن عونه وصلى الله على سيدنا
محمد نبيه وعبده وعلى
آله وصحبه والتابعين
من بعده

وكان الفراغ منه عشية يوم [illegible] بعد آذان العصر ثاني وعشرين يوم
ما من رجب عام أحد وتسعين وتسعمائة عرفنا الله خيره وو
قانا شره والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا
ونبينا ومولانا محمد وعلى آله
والصحابة أجمعين رضي الله عنهم
والحمد لله رب العالمين

ترجمة الإمام احمد المنجور

أخذت عن الإمام أبو العباس
أحمد بن علي
بن عبد الرحمان المنجور

هو الإمام العلامة مفخرة أهل زمانه، صدر علماء عصره النابغة الشيخ احمد أبي العباس بن علي بن عبد الرحمان المنجور، كبير فقهاء المغرب الأقصى في أواخر القرن العاشر الهجري، اصل سلفه من مدينة مكناس ثم انتقل منهم من انتقل إلى سكنى مدينة فاس، وكان أبوه على كبير دار ملك بني وطاس وامينها والقيم على أمورها، كما كان جده عبد الرحمان من الأمناء أيضا، وبفاس ولد المترجم عام 929 هـ على الأرجح، ونشأ وأخذ عمن كان بها من علماء وفقهاء ضمن الفهرس أسماءهم وعرف فيه بهم وذكر مروياته عنهم، كمحمد بن احمد اليسيتني - وهو كان عمدته - وعبد الرحمان سقين العاصمي وعبد الواحد بن احمد الونشريسي وعلي بن هارون المطغري ومحمد ابن مجبر المساري وعبد الوهاب الزقاق.

وكان المنجور ثاقب الذهن دكي القلب نجيبا مجدا مجتهدا سريع الفهم حسن الإدراك حريصا على تحصيل العلوم واستيعاب الفنون حتى استكمل حفظها واتقن فهمها وصار ممن يشار إليه بالبنان فيها مع صغر سنه وفتاء عوده ووجود من هم أكبر منه سنا، ولما أكمل التعلم والدراسة انصرف إلى التدريس والتأليف فاقبل عليه الطلبة من كل الأفاق وتنافسوا في حضور مجالسه العلمية لمهارته في التبليغ واستحسانهم طريقته في التدريس وقدرته على إيضاح الغامضات وحل المشكلات، كما تنافس محبو العلم والمنسوبون إليه في استنساخ مؤلفاته والاستشهاد بأقواله واستنتاجاته، ومازالت درجته تعلو حتى صار شيخ الجماعة بلا منازع، وطارت شهرته في جميع الأفاق وأدناه السلاطين والأمراء والولاة، وتوددوا له وصاروا يستشيرونه ويحترمون رأيه ويعملون بنصحه عندما تدعوهم الحاجة الى استشارته والتماس نصيحته، وكان السلطان احمد المنصور السعدي - على الخصوص يجله ويصله بجوائز سنية فلا يلقى لها بالا ويفرقها على الأرامل والضعفاء.

وصفه مترجموه بعبارات طنانة رأينا أن نجمع شتاتها لتستدل منها مجوعه على قيمته ورأي الناس فيه، وهي : " إمام فقيه معقولي، محدث" أصولي، آية من آيات الله في المعقول والمنقول، واسع العارضة والإطلاع، دو مهارة كاملة في جميع الفنون، احفظ أهل زمانه واعرفهم بالتاريخ والبيان والمنطق والكلام والأصول والحديث والتفسير، متبحر في العلوم كلها من معقول ومنقول، عارف "برجال الحديث، شديد العناية بالتحصيل، قويّ التحقيق عند الإلقاء والتقرير، معتن بالمطالعة والتقييد والإقراء لا يمل ولا يضجر، منصف" في البحث والمذاكرة، جنوح" إلى الصواب مهما تعين وعند من تعين، يميل مع الحق حيث كان، صدوق" في النقل متثبث" في الإملاء، قويّ' الإدراك ثاقب الذهن صافي الفهم، دو خط فائق وأدب رائق، خدم العلم عمره حتى ألقت إليه العويصات زمامها وبرز على الأقران وصار شيخ الجماعة في وقته، وكان يحض على تعلم جميع العلوم ويتعلمها ويقول أنها كلها نافعة، حتى انه تعلم لعب الشطرنج فأتقنه ومهر فيه، وصار المشار إليه بالبنان في معرفة دقائقه، وتعلم تلاحين عود الغناء فكان يحرك بجس أوتاره قلوب العاشقين، وبلغ الغاية القصوى في العقائد، أما الأصول فهي عشه الذي فيه يدرج، ويدخل فيه ويخرج، وانفرد عن أهل زمانه بمعرفة تاريخ الملوك والسير والعلماء على طبقاتهم ومعرفة أيامهم، وكان طبعه يحتد في بعض الأوقات حدة تمنع المتعلم من مراجعته والإكثار من مباحثته، وكان مولعا بأمثلة العامة خصوصا عامة الأندلس ويستحسن لغتهم ولكنتهم ويثني عليهم وعلى بلادهم ويتشوق إليها، وكان العلماء والطلاب يقولون أن فهمه لايقبل الخطأ، وكانت له طريقة خاصة في التدريس، يجيد ترتيب النقول ويتألق في كيفية الإلقاء، عبد من عباد الله الصالحين، لا يفتر عن قراءة القرآن إلا في ساعة المطالعة أو التأليف أو الإقراء أو ضروريات الإنسان، أروع الناس في النقل، كاد أن لايفارق لسانه : لا ادري، أو حتى انظر، او كلام يقرب من هدا، دمث الأخلاق رقيق الحاشية، متقشف" قانع" بما

تيسر من المأكول والملبوس لا يحسن تدبير الدنيا، وبالجملة فهو - كما قال بعضهم- آخر الناس في فاس، ولم يكن مثله في الفنون بالمغرب ولا جاء بعده من أتقن مثل الذي اثقن من العلم.

اخذ عنه عدد عديد من الطلبة صاروا فيما بعد من العلماء المبرزين والمؤرخين المرموقين، منهم السلطان أحمد المنصور السعدي الملقب بالذهبي واجازه وألف برسمه عددا من كتبه، والشيخ يوسف بن محمد الفاسي المشهور بكنية أبي المحاسن، واحمد بابا السوداني مؤلف نيل الابتهاج واحمد بن محمد ابن القاضي صاحب المؤلفات العديدة في التاريخ وغيره واجازه، لازمه كثير - كما يقول عنه في درة الحجال - من سنة خمس وسبعين إلى وفاته، وما فارقه إلا زمن رحلته للمشرق أو زمن أسره فقط أو مدة أقامها بمراكش.

ألف المنجور عدة تأليف ذكر أكثرها في آخر فهرسته، جلها في الفقه والكلام والبلاغة، منها :

1- أجوبة في القراءات توجد منه نسخة مكتوبة بخط المؤلف على مايظهر محفوظة تحت نمرة 8011 بالخزانة الحسنية بالرباط.
2- أجوبة مجموعة في الفقه والكلام يوجد منها مخطوط مصور نمرته 318 ر 73 بالخزانة العامة بالرباط.
3- تقريب لفهم شواهد الخزرجي في العروض توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 603 بالخزانة الحسنية بالرباط.
4- حاشية كبرى على شرح كبرى السنوسي في العقائد أمره السلطان احمد المنصور السعدي بإخراجها من مبيضتها الصعبة الدقيقة خط الطرر الملحقة الكثيرة جدا المدمجة، فانقدت بدلك بعد ما كادت تندثر، توجد منها نسختان مخطوطتان بالخزانة الحسنية بالرباط، أولاهما في مجلد ضخم نمرته 5011 والثانية نمرتها 575

كتبت في جمادى الثانية عام 1000 هـ.

5- حاشية صغرى على شرح كبرى السنوسي، توجد منها نسخة مخطوطة نمرتها 8054 بالخزانة الحسنية بالرباط.

6- شرح المنهج المنتخب، الى قواعد المذهب، وهو شرح لاجوزة علي بن قاسم الزقاق التجيبي الفاسي في قواعد المذهب المالكي، طبعت مرتين بفاس طبعة حجرية.

7- مراقي المجد، لأيات السعد، تفسير للأيات القرآنية الواردة في شرح سعد الدين التفتزاني لتلخيص المفتاح، يوجد مخطوطا بالخزانة الحسنية بالرباط محفوظا تحت نمرات 176 و 5038 و 5302.

8- القرائد، ومبدي الفوائد، لمحصل المقاصد، وهو شرح لقصيدة في التوحيد من نظم الفقيه احمد بن محمد ابن زكري التلمساني متقدم الترجمة (5 : 97 ع 1440).

9- مختصر نظم الفرائد، وهو مختصر الكتاب السابق توجد منه نسخة عتيقة في 300 صفحة كتبت في أواخر دي القعدة عام 997 محفوظة تحت نمرة 4147 بالخزانة الحسنية بالرباط.

10- شرح إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام ابي عبد المالك، الترجمة (5: 108 ع 1444).

11- شرح نظم علاقات المجاز ومرجحاته، والنظم لابي الفضل ابن الصباغ المكناسي، توجد منه نسخة مخطوطة نمرتها 1032 د بالخزانة العامة بالرباط.

12- الفهرس، كتاب ذكر فيه شيوخه ومروياته عنهم أجاز به السلطان احمد المنصور السعدي، طبع بالرباط عام 1396هـ – 1979 م بتحقيق الاستاد محمد حجي قيدوم كلية الأداب بالرباط، الذي أشار في هدا الأخير مؤلفين اثنين للإمام احمد المنجور عدا ما ذكر آنفا وهما :

13- المختصر المذهب من شرح المنهج المنتخب، وهو اختصار للشرح السابق

مخطوطة المكتبة الملكية بالرباط عدد 8054.

14- شرح المختصر من ملتقط الدرر

مخطوطات المكتبة الملكية بالرباط أعداد 172 و5038 و5302

توفي رحمه الله بفاس ليلة الاثنين 16 قعدة عام 995 هـ موافق 19 أكتوبر 1587 م ودفن بمطرح الجلة (القبب) خارج باب فتوح متصلا قبره بقبر شيخه اليستني، قال ابن القاضي في درة الحجال : صارت الدنيا تصغر في عيني كلما تذكرت أكل التراب للسانه والدود لبنانه .

أخذت عن " أعلام المغرب العربي" عن الإمام أبو العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمان المنجور لعبد الوهاب بن منصور ص 205-206-202-203-204 .

لقد تم نشر هذا الكتاب بمبادرة من آل الإمام المنجور
ذرية المرحوم عبد الهادي ابن العباس ابن محمد
المنجور رغبة في إظهاره في صورة تكشف روائعه وتبرز
كنوزه للقارئ المهتم بذخائر الثقافة المغربية الأصيلة
والطالب الدارس لفصول الفكر الإسلامي في قديم
عصورنا الزاهية والباحث العالم المتضلع في العقائد
والأصول.

الدار البيضاء
في ذو الحجة 1433
موافق أكتوبر 2012



شارع الكونكو عمارة 23 رقم 1 - المحيط - 10005 - الرباط
الهاتف: 80 21 26 37 05 - الفاكس: 79 21 26 37 05